FRA IL PENSIERO ANTICO
E IL MODERNO

GIUSEPPE ZUCCANTE

FRA IL PENSIERO ANTICO E IL MODERNO

Storia della filosofia e Storia della cultura ★ La donna nella dottrina di Socrate e di Platone ★ Il bello e l'arte nella dottrina di Socrate ★ Da Democrito ad Epicuro ★ Un polemista antico ★ La "Donna gentile,, e la filosofia nel Convivio di Dante ★ Il simbolo filosofico della Divina Commedia e le sue fonti ★ Le "Memorie,, dello Stuart Mill e genesi d'una dottrina ★ L'Utilitarismo dello Stuart Mill ★ Herbert Spencer ★ Eredità, moralità, educazione, a proposito d'una dottrina dello Spencer ★ La suggestione nell'educazione ★ "Ultimi Saggi,, di Gaetano Negri.

ULRICO HOEPLI
EDITORE LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1905

ALLA CARA MEMORIA

DI

CARLO GIUSSANI E GAETANO NEGRI

INDICE

Egregio Comm. Hoepli,

Ella mi diceva che, trascegliendo tra i miei scritti, Le preparassi un volume di Saggi importanti per l'argomento, e vivi e perspicui per la forma; di Saggi soprattutto non troppo ardui, anzi adatti ad ogni persona colta, per quanto non bene addentro nelle alte questioni della filosofia.

L'impresa ch'Ella mi proponeva non era facile; pure mi vi accinsi; ed ecco come è nato il presente libro.

Mi parve corrispondere allo scopo qualche mio studio sul pensiero antico; qualche altro sulla filosofia di Dante; qualche altro ancora sulla filosofia inglese contemporanea; e su questi appunto cadde in gran parte la scelta. Di qui il titolo: **"Fra il pensiero antico e il moderno"**.

Apre la serie uno studio, specie di programma e norma insieme delle ricerche storiche di questo genere; e la chiude uno scritto sull'ultimo libro di un amico suo e mio, di cara e venerata memoria.

Io non so che sorte avrà questa pubblicazione; spero buona. Ella sa bene che, nella mia intenzione, questo

volume, dirò così, frammentario, dovrebbe precederne altri più completi ed organici, che non attendono che d'essere pubblicati; ed Ella sa anche chi sia l'editore ch'io vagheggio per essi.

Mi creda

Grancona (Vicenza), ottobre 1904.

Devotissimo

GIUSEPPE ZUCCANTE.

La Storia della Filosofia e i rapporti suoi colla Storia della Cultura e della Civiltà

I. [1]

Ciò che dà l'impronta ad un secolo e ne forma come la caratteristica, è non tanto il tesoro effettivo delle sue cognizioni, delle sue invenzioni e scoperte, quanto piuttosto la via che segue per giungere ai risultati a cui giunge, il modo con cui si rappresenta la natura e la vita, lo spirito che informa e vivifica le sue ricerche.

Ora del tempo nostro spirito informatore e abito mentale, a così dire, è il concepire la natura e la vita sto-

---

[1] Prolusione al corso di storia della filosofia nella R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano, letta il 21 dicembre 1895, e pubblicata nella *Rivista italiana di Filosofia*, anno XI, vol. I, fasc. II del 1896. La ripubblico oggi tale e quale, salvo qualche piccola aggiunta e modificazione di forma, anche perchè al Congresso internazionale di Scienze storiche, tenuto a Roma l'anno passato, nella Sezione VII del Congresso, dedicata alla storia della filosofia e delle religioni, discutendosi fra gli altri questi temi: « di alcuni criterî direttivi dell'odierno concetto della storia della filosofia »; « sul metodo e sullo spirito della storia della filosofia », si svolsero e si approvarono idee non certo disformi, anzi in talune parti perfettamente conformi a quelle ch'io svolgo in questa mia prolusione. Il che, com'è naturale, mi

ricamente; il rappresentarsi i fenomeni o morali e sociali, o biologici e fisici, come una continua evoluzione, come dipendenti gli uni dagli altri, come determinantisi reciprocamente in una sempre maggiore eterogeneità e complessità, attraverso a differenziazioni successive. Scienza dei fatti vuol dire oggidì storia dei fatti; ogni maniera di scienza si può dire abbia assunto la forma storica; tutto il movimento scientifico contemporaneo è essenzialmente storico. Mentre nel secolo decimottavo, in gran parte, si aveva rinunziato ad ogni criterio storico e tradizionale, e con principî generalissimi e coi dati della ragione astratta si pretendeva ricostrurre la scienza, la religione, l'arte, la vita civile e sociale, (il grande moto della Rivoluzione francese è come l'attuazione pratica di questa tendenza), nel tempo nostro si riconobbe che fuori della storia non v'ha salute, che la storia non solo ci conserva il passato ed è la scuola migliore per l'avvenire, ma è addirittura la forma, a dir così, della vita e della civiltà. E già incominciando dalle scienze morali e sociali, prime ad assumere la forma storica, come quelle che s'occupano di fatti che più chiaro presentano il carattere dello svolgersi e formarsi progressivo, questo

---

rendeva e mi rende assai lieto, anzitutto per l'appoggio che così veniva alle mie idee dall'autorità d'uomini insigni, e poi perchè nulla può riuscire più piacevole e, dirò anche, più confortante a noi studiosi che trovarci d'accordo coi nostri compagni di lavoro, poichè in quest'accordo sta la prova migliore che noi siamo nel vero e che le nostre idee sono, a dir così, sparse nell'ambiente intellettuale che si respira, specie di patrimonio comune, di cui tutti usano, a cui tutti attingono. Vedi intorno « all'odierno concetto della storia della filosofia », un notevole articolo di V. Alemanni nella *Rivista filosofica*, anno VI, vol. VII, fasc. II. 1904.

spirito storico andò a mano a mano propagandosi alle scienze stesse naturali, sicchè oggidì non solo, ad esempio, la filologia classica, la linguistica, la scienza del diritto, quella delle religioni, l'economia, la letteratura e l'arte stessa hanno un fondamento essenzialmente storico, e metodo e procedimenti storici; ma metodo e procedimenti storici hanno anche la geologia, la cosmologia, la biologia; poichè nella prima alla vecchia teoria degl'improvvisi cataclismi, dei subitanei rivolgimenti, delle creazioni *ex nihilo,* s'è sostituita quella delle lente e graduali trasformazioni della crosta terrestre e quindi d'una vera storia del nostro pianeta; e nella seconda l'idea, divinata dal Kant e ridotta a teoria dal Laplace, d'una graduale formazione del sistema solare da una materia diffusa, tiene oramai il campo; e nella terza finalmente veniva a mano a mano perdendo terreno la dottrina del Cuvier sulla stabilità delle specie, e vi domina sovrana ora l'idea che, già divinata dal Kant, dall'Herder e dal Goethe, assumeva, col Lamark e col Darwin specialmente, il valore di teoria e scoperta scientifica, sulla trasformazione delle specie, sull'evoluzione graduale e progressiva degli organismi viventi.

Scienza della natura è oramai storia della natura, anche secondo il concetto dell'Haeckel, che all'opera sua dava il nome di « Storia naturale della creazione »; scienza dello spirito è storia dello spirito. Come le faune e le flore si studiano nelle loro filiazioni e nei loro svolgimenti, così ogni scienza si studia nella filiazione e nello svolgimento dei suoi prodotti. La dottrina della evoluzione che è come l'anima di tutta quanta la coltura scientifica moderna, ha contribuito più che altra mai a diffondere questo spirito storico, che è diventato, a dir così, una sola cosa con essa.

II.

Conformemente a questa tendenza così spiccata che mostra il tempo nostro per lo storicismo, anche la filosofia è diventata una scienza essenzialmente storica. Per verità non mancano anche oggi tentativi di costruzioni filosofiche, fatte quasi in odio ad ogni spirito storico, ad ogni critica anche rudimentale dei sistemi; ma sono casi isolati, avanzi di tendenze antiscientifiche non ancora appieno scomparse, prodotti di cervelli, acuti anche, se si vuole, ma chiusi ad ogni altra idea, che non sia quella del sistema o della chiesuola, e destinati perciò ad avere la vita d'un giorno. Siamo ben lontani oggi dal tempo in cui Cartesio, isolandosi nella riflessione individuale, esclamava che « non voleva neanche sapere se c'erano stati degli uomini prima di lui ». Quel suo disdegno per il passato, quel suo proposito fermo di attingere solo alle sorgenti del proprio spirito, come se altri spiriti prima di lui non fossero stati, era giustificato da una naturale reazione contro l'autorità degli antichi, che dominava esclusiva nel medio evo; ed era forse necessario a preparare i tempi nuovi e a fare che l'uomo nuovo, acquistando una nobile ed alta coscienza di sè, cimentasse così le proprie forze nell'acquisto dei nuovi veri. Oggi più che il proposito del Cartesio giova rammentare quello del Leibnitz, che, pur non disconoscendo la necessità della speculazione originale, voleva che questa s'innestasse, per così dire, sul vecchio, e chiamava perciò in suo aiuto la storia (1).

---

(1) *Nouveax Essais,* livre I, ch. I, « La vérité est plus re-

E in realtà le dottrine filosofiche hanno vita e si propagano o per somiglianza e imitazione, o per opposizione e contrasto; sicchè in ogni caso il presente è figlio del passato e padre dell'avvenire. Una filosofia pertanto che faccia astrazione dalla sua storia, è presso a poco senza fondamento; un pensiero che s'isoli volontariamente da tutto ciò che l'ha preceduto, vaga d'ordinario nel vuoto, e riesce a delle stranezze. Come potrebbe un problema filosofico essere affrontato convenientemente, se non se ne conoscessero tutti i lati e gli aspetti, se non si conoscesse come vi si è affaticato attorno lo spirito umano in ogni tempo, e quali furono i tentativi fatti per scioglierlo? Soltanto nel passato si può trovare la ragione del presente e l'avviamento per l'avvenire. Mentre le altre scienze possono fino a un certo punto prescindere dalla loro storia, della filosofia invece è parte integrante la sua storia. Gli è che la filosofia e la sua storia hanno in fondo il medesimo oggetto; lo spirito che riflette su se stesso e vuol comprendere se stesso. Ciò che ogni individuo, colla riflessione filosofica, scopre in sè, la storia della filosofia ce lo fa trovare, come in un'immagine ingrandita, nelle dottrine che si sono succedute attraverso i tempi (1).

Non a torto il Wundt lamenta che chi si pone a filosofare si creda troppo spesso sciolto dall'obbligo di

---

pandue qu'on ne pense; mais elle est souvent affaiblie et mutilée. En faisant remarquer les traces de la verité chez les anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres: et ce serait *perennis quaedam philosophia* ».

(1) FOUILLÉE, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Delagrave, 1795, Introd., p. II.

conoscere la storia della filosofia [1]; e noi dal canto nostro lamentiamo che una scuola pur nobilissima, il Positivismo, che ha reso servigi segnalati alla scienza e alla filosofia, e che, fondandosi sul concetto dell'evoluzione, dovrebbe per ciò stesso tener conto della storia, la trascuri invece, o non la curi a sufficienza, fatta qualche rara eccezione, massimamente in Italia, sotto pretesto che quasi tutto il passato è un tessuto di dottrine vane e fallaci, sogni metafisici di cui non giova occuparsi; e che solo il presente, il presente positivistico, è degno di studio. Invece tutte le dottrine sono degne di studio ad un modo, come quelle che, rappresentando vari momenti della vita storica dello spirito, sono egualmente necessarie a rivelarne l'intima natura; ed ogni esclusivismo è perciò contrario alla scienza e impedisce la nozione vera dell'oggetto della filosofia.

Le altre scienze hanno anch'esse una loro storia; ma riguarda più che altro il succedervisi delle ipotesi e delle teorie, l'affermarvisi di cognizioni nuove e di nuove idee alla luce di nuovi fatti, i rivolgimenti fecondi portativi da divinazioni d'intelletti geniali, gli arresti improvvisi dovuti a tristizia di tempi o d'uomini, e così via. Sicchè questa storia, a così dire, esteriore, nulla, o ben poco, ha che fare coll'oggetto delle scienze stesse; e può anche fino a un certo punto essere ignorata dallo scienziato. Egli sarà per questo meno dotto, meno erudito; ma non sarà meno acuto, meno profondo, meno conoscitore della materia sua, meno scienziato per questo. Gli è che nelle scienze è sempre la forma ultima quella che vale; le precedenti, scalzate dall'ultima, non hanno alcun valore, e il conoscerle può importare all'erudito, importa me-

---

[1] *Philosophie und Wissenschaft* in *Essays*, 1885.

diocremente allo scienziato. Come volete che un fisico, in possesso di tutti i trovati della fisica moderna, collo spirito imbevuto delle nuove idee e dottrine, abbia bisogno, per far avanzare anche di più la scienza sua, di sapere come la pensavano, ad esempio, i Caldei intorno a un dato fenomeno? Egli sa già che contraria al vero è ogni altra idea e dottrina, che non sia quella confermata dai recenti studi, dalle recenti esperienze; e perciò o non se ne cura, o se ne cura appena quel tanto che basti a soddisfare una legittima curiosità: a lui preme sovrattutto assicurarsi del presente; perchè il presente solo è scienza, e da questo solo può prendere le mosse alla conquista di nuove idee, di nuove cognizioni.

Nulla di tutto questo in filosofia. Il progredire di questa non sta in un continuo accrescersi di cognizioni positive, nel giungere a risultati ben saldi e definitivi, nel risolvere i problemi che si pongono, e nel porne di nuovi che si risolveranno allo stesso modo; ma piuttosto in un continuo rifarsi da capo, però con una coscienza a mano a mano più chiara e comprensiva del problema speculativo; non nel risolvere definitivamente questo problema, ma nel porlo via via con maggior sicurezza e corredo d'esperienza, sovrattutto poi nel conoscere sempre meglio i metodi che ne preparerranno la soluzione e nell'acquistare via via maggiore abilità ad applicarli. Ciò vuol dire che altri non potrà avere una chiara nozione dell'oggetto della filosofia, se non ne conosce la storia; che anzi la filosofia trova, per così dire, se stessa nella sua storia, la quale è perciò, come dicevamo, parte integrante di quella, e insieme di quella generatrice e fondamento (¹).

(¹) Cfr. CHIAPPELLI, *La Coltura storica e il rinnovamento della filosofia*, p. 38, in *Saggi e Note Critiche*, Bologna, Zanichelli, 1895.

III.

Non già che la filosofia stia tutta quanta nella sua storia, come altri ha sostenuto, e che nulla si deva lasciare all'iniziativa individuale. Come non è bene che l'uomo si isoli, si chiuda in un pensiero tutto individuale ed estraneo alla storia, così non è bene che niente pensi di per sè e ripeta soltanto cose dette da altri; è deplorevole egualmente il soverchio d'originalità, in filosofia sinonimo di stranezza il più delle volte, come l'assenza di originalità e il sostituire all'invenzione la compilazione.

La storia della filosofia impertanto, nel tempo stesso che ci dà una chiara nozione della filosofia e del formarsi e svolgersi progressivo del suo oggetto attraverso i tempi, deve anche eccitare in noi quello spirito di ricerca e di scoperta, senza cui saremo bensì uomini dotti, biblioteche ambulanti, pieni la testa d'idee e pensieri altrui, ma mancanti affatto d'iniziativa, inetti a muovere un passo senza che gli altri c'indichino il cammino.

C'è un indirizzo oggidì nel campo delle scienze morali e sociali, che, per esser meglio scientifico, per esser meglio positivo, per fondarsi meglio sui fatti, per poco non finisce col ricondurre l'uomo al passato; coll'arrestare ogni progresso, sotto pretesto che non trova nessuna giustificazione nei fatti; col rendere l'uomo un automa cullantesi nella contemplazione di ciò che fu e vietante a sè stesso ogni aspirazione, ogni ideale d'avvenire.

Ma questo è un falso storicismo, non è lo storicismo sano e fecondo, di cui abbiamo parlato prima; è un empirismo vuoto e pernicioso, che ci dobbiamo ben

guardare d'introdurre negli studi di storia della filosofia. Il pensiero umano, come del resto la vita dei popoli e degl'individui, non è una specie stabile, non è qualche cosa di rigidamente fisso e permanente; è qualche cosa invece che si forma e diventa incessantemente; e in questa sua evoluzione ha bisogno del passato sicuramente, ma per prendere da esso le mosse, per mettersi, partendo da questo punto, per vie nuove, intentate ancora. Forsechè la storia perde del suo valore, se può fornire qualche utile insegnamento? Ma se fu chiamata in ogni tempo maestra della vita! Forsechè perde della obbiettività e serenità che deve avere, se altri può trovarvi un eccitamento al pensare e all'agire? Ma se la narrazione schietta e sincera dei fatti non può non produrre un eccitamento negli animi, se la verità ha una sua forza motrice speciale, che in nessun modo è possibile contenere! A che servirebbe il passato, se in ogni caso dovesse lasciarci freddi e indifferenti, se per null'altro si dovesse ricercare e disseppellire, che per soddisfare una vana curiosità? Il passato non ha valore se non in quanto svegli in noi forza ed attività, se non in quanto cessi di esser passato e si trasformi, per così dire, in carne e sangue nostro, sangue che vivifichi questa nostra vita moderna.

Ben sappiamo che ci sono nel passato delle forme caduche, destinate a tramontare coll'ambiente che le ha generate; e non a queste certamente chiederemo quella vita che non hanno; ma c'è anche e si produce nel tempo qualche cosa che ha in sè una vitalità immortale, destinata perciò a rivivere perpetuamente sotto forma nuova nella coscienza umana; e a questa chiederemo di compiere l'ufficio suo nella storia; questa cercheremo che, sorgente di vita, non cessi mai di distribuire e fecondare la vita. Si sa della lampada che là nelle feste

Panatenee si trasmetteva di mano in mano; ebbene che il passato si trasmetta a noi nello stesso modo, sicchè la fiaccola della vita mai non si spenga, ma splenda anzi e fiammeggi di luce nuova e più intensa.

Come mancheremo perciò ai dettami di un metodo rigorosamente scientifico, come ai precetti della critica storica; come ci si accuserà di poca serenità ed obbiettività, se alcuni pensamenti di filosofi, notevoli per originalità e vigoria, per felice coerenza e connessione logica, per una certa tal quale divinazione dell'avvenire, additeremo ai giovani come degni di essere studiati e ammirati, sicchè anche in loro si svegli l'aculeo della ricerca e della scoperta, e non rimanga quindi senza frutto questa grande eredità del passato? « Poichè i grandi filosofi, scriveva il Pascal, non si sono serviti delle invenzioni che loro sono state lasciate, che come di mezzo per averne di nuove, e questo felice ardimento ha aperto loro il cammino alle grandi cose, noi dobbiamo prendere quelle che essi ci hanno lasciato nello stesso modo, e, seguendo il loro esempio, farne il mezzo e non il fine del nostro studio, e cercare così di sorpassarli imitandoli » [1].

Anche nel campo del pensiero, e non soltanto in quello dell'azione ci sono gli eroi; ebbene, come accendono a grandi cose gli eroi dell'azione e l'esempio loro è seme che frutta abbondantemente, e così siano a noi stimolo ed eccitamento quelli che l'Hegel con frase felice chiamava gli eroi del pensiero nella storia, i grandi filosofi. Stimolo ed eccitamento a sorpassarli imitandoli, secondo il detto del Pascal; poichè chi s'arresta alla semplice imitazione e riproduzione del pen-

---

[1] *De l'autorité en matière de philosophie.*

siero altrui, e non lo rifà in se stesso, e non vi aggiunge del suo, fa opera vana, e quasi quasi, nel moto incessante che affatica il mondo degli spiriti e delle idee, si direbbe che si proponga stoltamente d'arrestarlo ad un tratto. Gl'individui e le età che vivono del passato, e trovando in questo tutto ciò che loro bisogna, rifuggono dalle aspre lotte che costa il crearsi una propria coscienza e una forma originale di vita, sono individui ed età, si potrebbe dire, parassite, cui la storia, che è « il giudizio del mondo » secondo lo Schiller, riserva la noncuranza e l'oblio. E in realtà nel gran dramma della vita nessuna parte hanno questi individui e queste età; non di attori, non di spettatori; neanche di spettatori, poichè gli spettatori non assistono inerti e passivi all'azione; se hanno una parte, è quella semplicemente di comparse.

Dunque non si tratta di far rivivere una materia morta o d'impedire il libero sviluppo dell'attività individuale, colla storia della filosofia; si tratta di far rivivere qualche cosa di organico e vivente, e nello stesso tempo di porgere vitale nutrimento agli spiriti, perchè non s'acquetino nel passato e assurgano via via a forme più alte e più degne. A chi non intendesse così lo studio delle forme storiche del pensiero, a chi volesse farne una faccenda d'erudizione, impaccio anzichè aiuto alla vita dello spirito nel suo svolgimento, si potrebbe dire con Cristo: « lasciate che i morti seppelliscano i loro morti ».

Nè si tema che uno svolgimento originale della vita dello spirito, che un proprio avviamento e indirizzo sia impedito da una larga cognizione di dottrine. Nessuno spirito, per quanto grande e originale, s'è mai svolto indipendentemente da ogni impulso esteriore; anzi quanto furono maggiori gl'impulsi, tanto più ebbe campo di manifestarsi la genialità creatrice dello spirito. Gli è che

gl' impulsi esteriori sono altrettante occasioni al rivelarsi di attività e di energie che altrimenti sarebbero rimaste latenti, o si sarebbero addirittura distrutte, come quei germi, pur fecondi di vita, che senza un terreno adatto in cui siamo gettati, intristiscono e muoiono. Certo, gli impulsi esteriori a nulla giovano, se non si esercitano su nature ricche e geniali; ma queste attingono più che non si creda dal di fuori; la storia schiude loro tesori che i più non arrivano, non che a immaginare, a comprendere. La creazione non si fa negli spiriti in modo arbitrario e capriccioso, sovrattutto non vi si fa *ex nihilo;* bensì per via di un'assimilazione potente di elementi attinti da fonti le più disparate; per una serie di combinazioni in cui gli elementi combinati perdono la loro propria natura, e vi assumono quella preponderante dello spirito in cui la combinazione si effettua. Chi potrebbe discernere nel Po le onde confuse della gemina Dora, della Bormida e del Tanaro, del Ticino e dell' Orba? Iddio solo, risponderebbe il Manzoni; e Iddio solo potrebbe annoverare e discernere gli elementi molteplici onde uno spirito geniale è riuscito a comporre l'opera sua.

IV.

Ma la storia della filosofia non è utile soltanto per la filosofia, di cui è, come s'è visto, parte integrante; di cui è fondamento, ed eccitamento insieme; è utile non meno per altri rispetti.

Oggidì è invalso il vezzo di pigliarsela con la filosofia; e in Italia specialmente ogni uomo di spirito non si crederebbe più tale, se non sorridesse di compassione al sentirne solo parlare. Perfino in alto è penetrata questa specie d'avversione contro la filosofia, e già si è pro-

gettato, e forse si progetterà ancora, di abolirne l'insegnamento nei nostri Licei, o, peggio ancora, di stremarlo per modo che debba finalmente morire d'inanizione. I filosofi sono specie di sognatori, di acchiappanuvoli, di venditori di ciancie, press'a poco come quei rivenduglioli all'ingrosso e al minuto nei commestibili dello spirito, di cui parla Platone nel *Protagora*, o come il Socrate aristofaneo, che dall'alto del suo corbello trova quella mirabile occupazione che tutti sappiamo. Chi vorrebbe prenderli sul serio ancora?

Non io negherò che di questo disfavore in cui è caduta la filosofia, una parte di colpa spetti ai filosofi stessi. Troppo *apriorismo* ha dominato nelle nostre scuole, troppo dogmatismo intransigente, troppa avversione ad ogni soffio di novità, troppo gergo scolastico, perchè la filosofia non finisse coll'esserne danneggiata essa stessa nel concetto dei più. Ma come far risalire alla cosa il biasimo che appartiene agli uomini, come scambiare ciò che di sostanziale ha la filosofia con ciò che ha d'accidentale e caduco?

Anche gli scienziati mostrano una certa noncuranza per la filosofia. Eppure che cosa è la scienza se manca di spirito filosofico? se manca di vedute larghe e comprensive, d'idee generali? Che cosa è la scienza se si riduce ad una povera e nuda raccolta di fatti senza nesso logico e valore concettuale? Scienza e filosofia, scrive il Morselli, sono legate intimamente, e « continuano e passano l'una nell'altra; esse sono due aspetti non opposti, neppur paralleli, ma successivi dell'umano pensiero, che incomincia dall'osservazione e dall'esperimento, e assorge poi, per loro mezzo, al concetto generale, alla teoria ed all'ipotesi » (1). Intanto però, in odio alla fi-

(1) Morselli, *La filosofia monistica in Italia* nella *Rivista di filosofia scientifica*, vol. 6, anno 1887, p. 10.

losofia, gran parte degli scienziati italiani, e anche i più dotti, anche quelli che largamente contribuiscono col loro ingegno e colle loro scoperte all'avanzamento del sapere, rifuggono d'ordinario da ogni questione generale, da ogni questione che accenni appena a sollevarsi dalla cerchia dei fatti; e s'attengono di proposito al più rigido ed esclusivo sperimentalismo meccanico. Le discipline scientifiche che non si propongano ad oggetto fatti palpabili e materiali, sono per lo meno loro sospette; la psicologia, l'etica, la logica, la sociologia, la biologia generale sono metafisica larvata, roba da lasciare che se ne occupi chi ha del tempo da perdere. È una condizione di cose, che, se può essere spiegata coll'avversione che inspira naturalmente una filosofia fantastica, subbiettiva, nemica dell'esperienza, quale regnò gran tempo in Italia, non cessa per questo di essere deplorevole; perocchè, per questa via, si rendono impossibili le sintesi alte e geniali, onde sono così meritatamente celebrati gli scienziati forestieri, e viene di moda un positivismo empirico e grossolano, d'un grado appena più alto del semplice tecnicismo [1]. Così avviene che mentre l'Italia non ha scienziato, si può dire, che voglia essere insieme pensatore e filosofò, il resto del mondo civile ha i grandi nomi dell'Helmholtz, del Virchow, del Meyer, del Dubois-Reymand, del Lyel, del Bernard, del Wundt, del Darwin, del Mandsley, dell'Haeckel, del Tompson, del Draprer, del Crookes, del Berthelot, dell'Hirn e d'altri molti, che credono impossibile disgiungere la scienza dalla filosofia, e sono insieme scienziati e filosofi eminenti.

---

[1] Cfr. il mio saggio « *Fatti e idee* » nei *Saggi Filosofici*, Torino, Loescher, 1892, pag. 133-134. — Cfr. MORSELLI, op. cit., p. 34-35.

Gli è che altrove s'è capito molto bene quale sia l'ufficio della filosofia nell'enciclopedia delle scienze, quale posto spetti alla filosofia nei vari rami del sapere.

Già è noto che in origine la filosofia abbracciava tutto quanto il sapere, e filosofia era la matematica, filosofia l'astronomia, filosofia la fisica, filosofia la ricerca scientifica in generale e il complesso delle nozioni ottenutene. Poi per la divisione del lavoro e la progressiva specializzazione degli studi si staccarono a poco a poco dal seno di questa madre comune una quantità di scienze, che acquistarono perciò vita propria ed autonoma. Ma fu distacco, non fu secessione quella, fu il desiderio naturale del figliuolo giunto a maggiore età di formare una propria famiglia, pur conservando col padre rapporti cordiali, non fu l'aperta ribellione d'un figlio dimentico ad un tratto dei benefizi ricevuti, e divenuto ad un tratto nemico di chi gli diede la vita. Le scienze distaccatesi dalla filosofia non hanno cessato di avere con essa dei rapporti; il sapere specializzandosi e ramificandosi non ha perduto la sua unità; l'unità vivente del sapere rimane sempre, e sta nella filosofia questa unità. Il rapporto tra la filosofia e le scienze nell'organismo del sapere è quello stesso che corre tra l'attività centrale e la periferica nell'organismo del corpo; la funzione centrale spetta alla filosofia, la funzione periferica alle scienze particolari. « Come l'attività periferica nell'organismo, scrive egregiamente il Chiappelli, illustrando un concetto dell'Ardigò, alimenta la centrale, così le scienze nel loro moto progressivo modificano i concetti direttivi dell'esperienza, i principî logici, e danno nuovo vigore alla sintesi filosofica. Ma è altresì vero, egli aggiunge, che questi raggi i quali si appuntano in essa come in un foco centrale, da questo per via d'un'irradiazione continua ritornano duplicati; poichè, come il

centro nervoso per via del processo d'innervazione spiega un'attività motrice sulle parti dell'organismo, così l'ipotesi e l'idea filosofica imprime un continuo moto alle ricerche particolari, spingendole per vie nuove » (1).

Così, se per una parte i grandi sistemi filosofici non si concepiscono neanche indipendentemente dalle idee scientifiche del tempo in cui sorgono, per l'altra il movimento delle idee scientifiche non si capisce, se non si riconnette alla storia di quei pensatori che hanno rinnovellato i metodi, o costruito l'universo sur un piano nuovo. Fu Aristotele che iniziò agli studi della natura l'antichità e il medio evo; fu il Cartesio che introdusse in tutte le scienze il metodo matematico, e fece della scienza dell'universo un problema di meccanica; fu il Leibnitz che inventò il calcolo dell'infinito, dando al metodo matematico, con questo elemento metafisico, una potenza fino allora sconosciuta. Nel Rinascimento il nuovo indirizzo negli studi della natura mette capo a due filosofi del metodo, Bacone e Galileo; nei tempi moderni gli studi morali e sociali ebbero nello Stuart Mill chi segnò nettamente la via da percorrere. Perfino il nuovo concetto dell'universo, il concetto eliocentrico sostituito al concetto geocentrico è dovuto a un filosofo della natura, Copernico, come ad un filosofo, Giordano Bruno, è dovuto il concetto dell'infinità dei mondi e degli spazi. La legge della gravitazione ebbe nel Newton il suo scienziato e il suo filosofo; e la teoria dell'evoluzione ebbe il suo scienziato e il suo filosofo nel Darwin. A mano a mano che l'uomo acquista più chiara conoscenza dei suoi rapporti cogli altri esseri e col mondo,

---

(1) Chiappelli, op. cit. pag. 29-30. Cfr. Ardigò, *Lo studio della storia della filosofia,* Padova, Salmin, 1881, pag. 23.

e meglio gli si delinea il posto ch'egli occupa nella creazione, la filosofia allarga i suoi concetti, portavoce insieme del tempo suo e precorritrice del futuro. Lo Spencer è come la sintesi del moto meraviglioso d'idee, a cui assistiamo ai nostri giorni; nel Kant era la Germania pensante del tempo suo; la Grecia del IV e V secolo av. Cr. era tutta quanta in Socrate, in Platone, in Aristotele; S. Tommaso riassumeva in sè tutto il sapere del medio evo; nel Rosmini era l'Italia della prima metà del secolo decimonono. Gli è che i grandi filosofi sono insieme i più individuali per l'originalità dei loro concepimenti, e i più universali per la fedeltà con cui riflettono le idee del loro tempo ([1]). Non a torto l'Hegel mostrava che la più perfetta coscienza che un'epoca possa acquistare di se stessa, l'acquista nei suoi filosofi. I grandi filosofi sono come il mare: tutto mette capo a loro, i grandi fiumi, come i torrenti e gli umili rigagnoli del sapere; si potrebbe dire che tutto essi assorbano l'ambiente intellettuale dell'epoca in cui vivono. Ma come il mare, se assorbe in sè fiumi e torrenti, è pur quello, in fondo, che dà vita a fiumi e a torrenti, così i grandi filosofi, figli del loro tempo, esercitano anche sulle intuizioni scientifiche e sulla coltura generale del loro tempo una efficacia poderosa, sebbene latente spesso e inconsapevole. Chi vorrebbe negare, ad esempio, che le dottrine filosofiche dello Spencer costituiscano in qualche modo l'ambiente intellettuale del tempo nostro, sicchè tutti, anche quelli che le ignorano, purchè non sprovvisti affatto di coltura, ne risentono l'influenza e quasi l'assorbono, a dir così, coll'aria che respirano? Della critica kantiana chi non sa quale poderoso moto d'idee abbia

([1]) FOUILLÉE, op. cit., Introd., p. IV.

suscitato in Germania al suo apparire, e come anche ora, dopo tanto lasso di tempo, il vecchio Kant torni più vivo di prima alle menti de' suoi connazionali, sicchè filosofi e scienziati insieme vanno a gara nel rinverdirne i principî e le dottrine fondamentali? Non occorre rammentare poi che dalla scuola dello Schelling uscirono insigni naturalisti; dalla scuola dell' Hegel insigni storici; dalla scuola dell' Herbart valenti cultori delle discipline antropologiche e pedagogiche; e che in generale non c'è stato filosofo e pensatore di vaglia, che a questo o a quel ramo del sapere non abbia contribuito a dare indirizzo nuovo, o certamente vigoria o forza nuova.

Senza dire che oggi specialmente il nesso tra la filosofia e la scienza s'è fatto anche più stretto che non fosse in passato. Già gli scienziati, fisici e biologi specialmente, vanno a mano a mano persuadendosi che i concetti loro devono cimentarsi alla stregua d'una severa critica della conoscenza. E l'Helmholtz fin dal 1855 in una sua « *Lezione sulla vista* » (1) accennava alla necessità d'una critica filosofica delle cognizioni sperimentali, e nel 1878 in un discorso che ha per titolo « *Il pensiero nella medicina* » (2), tornava sullo stesso argomento affermando che « a quel modo che l'anatomista, giunto che sia a toccare i limiti della potenza ottica del suo microscopio, deve rendersene conto, così è obbligo d'ogni scienziato studiare esattamente il valore e l'ufficio del massimo di tutti gli strumenti, di cui egli si serve, il pensiero umano ». E più esplicitamente ancora in un suo discorso del 1879 « *I fatti nella percezione* » (3), dopo

---

(1) Contenuta nell'opera *Populäre wissenschaftliche Vorträge.*

(2) *Das Danken in der Medicin.*

(3) *Die Thatsachen in der Warnèhmung.*

avere accennato che il problema della conoscenza è quello in cui s'imbattono, muovendo da due parti opposte, la filosofia e la scienza naturale, concludeva che in fondo l'una e l'altra hanno l'obbligo di esaminarlo, sebbene ciascuna da un punto di vista suo proprio. D'altra parte il Wundt in un suo studio « *Sul problema della filosofia nel tempo presente* » [1] scrive « che più o meno consapevolmente s'è fatta strada nell'animo di tutti l'opinione che nella scienza dei corpi non si devano più solo descrivere e collegare fra loro i fenomeni, ma si tratti oramai di penetrarne il fondo; onde è chiaro che così la scienza riconosce esser suo obbligo il dar mano a comprendere filosoficamente l'unità della natura ». E non solo, egli continua, « i singoli rami delle varie dottrine sperimentali si sporgono verso la filosofia; la stessa *base astratta* della scienza naturale, la Matematica, non è andata esente dai segni del nostro tempo » [2].

V.

Da quanto s'è detto risulta adunque che la storia della filosofia vuol dire largamente storia del sapere e della coltura in generale. Non già che tutte le idee siano idee filosofiche, e che le scienze siano una cosa sola colla filosofia. Ma tutte le idee hanno la loro più alta espressione nella filosofia, come tutte le scienze hanno, in ul-

---

(1) *Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart.* Leipzig, 1874.

(2) Cfr. il mio saggio « *Il Problema della conoscenza nell'Empirismo contemporaneo* » nei *Saggi filosofici* citati, pagine 156-157.

timo, il loro fondamento nella filosofia. A non ripetere quello che s'è detto or ora sui rapporti delle scienze naturali colla filosofia, e sulla necessità che quelle hanno di sottoporre ad una critica assidua i concetti direttivi dell'esperienza, che le renda atte ad una larga sintesi della natura; a non insistere su cose già note, che i concetti di spazio, di tempo, di numero, di quantità ecc., su cui costruiscono il loro edificio le matematiche, sono concetti essenzialmente filosofici, che spetta alla filosofia discutere largamente; su che cosa si fondano la morale, il diritto, la politica, e in genere le scienze sociali, se non su quei concepimenti riguardanti la natura dell'uomo e della società, da cui la filosofia non può prescindere e che sono anzi suoi proprî? Non è vero che la morale e il diritto hanno questo o quell'indirizzo, secondo che l'uomo si concepisce essenzialmente egoista, o altruista, secondo che è l'utilità od il dovere il movente supposto delle azioni? Gl'Inglesi non riescono a persuadersi che l'uomo non sia in ogni caso indotto ad agire da motivi egoistici, non riescono a persuadersi che debba determinarsi ad agire indipendentemente dalle conseguenze utili o dannose che dalle sue azioni può aspettarsi; e perciò concepiscono una moralità pratica e positiva fondata esclusivamente sull'utile e sull'interesse; nè diversamente si comportano in rispetto al diritto e al resto delle scienze politico-sociali, penetrate anch'esse tutte quante da cotesto concetto d'utilità. I Tedeschi, meno pratici, più idealisti, essenzialmente metafisici, concepiscono invece una moralità fondata su una legge categorica ed assoluta, che impone all'uomo il dovere di fare il bene per il bene, indipendentemente da qualunque vantaggio gli possa derivare; e questo concetto della moralità estendono anche all'ordinamento giuridico e all'ordinamento economico della società;

sicchè, come osserva il Trendelenburg, c'è la tendenza in Germania a dare un fondamento etico al diritto naturale, e quella non meno spiccata a fondarsi sovrattutto su considerazioni etiche e morali per proporre delle riforme all'organizzazione economica della società presente (1).

E l'Individualismo e il Socialismo, le due teorie sui rapporti dello stato cogl'individui che si contendono il campo oggi, su che cosa si fondano, in ultimo, che su concetti essenzialmente filosofici, riguardanti la natura dell'uomo e della società? L'Individualismo si potrebbe assomigliare in qualche maniera all' atomismo. A quel modo che l' atomismo nel mondo fisico considera l'universo come la risultante di un numero infinito di atomi, che, spinti da una loro intima energia, si combinano diversamente così da produrre quella immensa varietà di cose esistenti e coordinate fra di loro che dicesi natura, senza che alcuna idea preconcetta presieda a questa combinazione; così anche l'Individualismo considera la società umana come il risultato del reciproco accomodarsi degl'individui, atomi sociali, che, spinti dai proprî bisogni, dalle proprie tendenze, da influenze naturali, si combinano diversamente fra loro, dando luogo a quegli aggregati, che, tribù dapprima, si trasformano poi per via di successive evoluzioni in stati e nazioni. E anche qui nessuna idea preconcetta presiede a quest'opera di successivo aggregamento; tutto proviene da una forza intima inerente agli stessi individui, che aggregandosi costituiscono la società (2). E siccome gl'in-

(1) TRENDELENBURG, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, Leipzig 1860. Cfr. CARLE *La Vita del Diritto*, Torino, Bocca, 1890, pag. 650.

(2) CARLE, op. cit., pag. 522-523.

dividui, secondo questa dottrina, sono essi la realtà vera, mentre la società non è in fondo che un'astrazione, non devono perciò essere assorbiti da questa, non devono esserle in alcun modo sacrificati; devono essere lasciati liberi nello svolgimento della propria persona; devono essere, non contrariati, neanche diretti nelle loro iniziative, ma abbandonati ad esse; sicchè per questo modo si abbia, come vagheggia lo Stuart-Mill, quella varietà e ricchezza di temperamenti, di caratteri, di opinioni e di condizioni sociali, che rompe la monotonia della convivenza civile e forma uno dei migliori ornamenti della medesima [1]. Tutto al contrario il Socialismo. Il Socialismo non parte dal fatto concreto dell'individuo; parte dall'idea dell'ente sociale e collettivo, e vuole atteggiare gl'individui all'intento proprio di questo tutto. Mentre per l'Individualismo la società è come un organismo fisico che si svolge, a dir così, meccanicamente sotto l'impulso di una forza intima e latente, per il Socialismo la società è un organismo morale che nel suo svolgimento si propone e deve proporsi di attuare un fine, un ideale offerto dalla ragione. Il Socialismo non lascia perciò agl'individui il libero governo di se stessi, non lascia gl'interessi individuali in balìa alla libera concorrenza, come fa l'Individualismo, ma vuole disciplinare questi e quelli secondo una norma prestabilita, mirando per questa via a un'organizzazione sociale, in cui tutti gli interessi possano coordinarsi in una mirabile armonia. L'Individualismo vieta allo stato ogni ingerenza nelle iniziative individuali, e vorrebbe

---

[1] Le idee dello Stuart Mill sull'argomento sono contenute sovrattutto nell'opera « *La Libertà* » e nell'altra « *Il Governo rappresentativo* ».

ridurne l'azione alla sola tutela dei diritti e alla repressione del male, se pure non vorrebbe distruggerne addirittura ogni azione, considerandola come male peggiore di ogni male e preferendo, come fa lo Spencer, che i mali sociali siano lasciati alla *vis naturae medicatrix;* il Socialismo confida nel potere sovrano dello stato, e ne vuole l'intervento in ogni caso a mettere in atto questo o quell'ideale di organizzazione sociale, con cui si possa recare rimedio effettivo ai mali che affliggono la società umana, ed ottenere la moralità ed il benessere (1). L'Individualismo s'attiene più che altro ai fatti; il Socialismo all'idea; l'uno si connette col Positivismo, l'altro coll'Idealismo; l'uno si svolge massimamente in Inghilterra, il paese classico del Positivismo; l'altro massimamente in Germania, il paese classico dell'Idealismo; l'uno ha a suoi principali rappresentanti il Bentham, lo Stuart Mill, lo Spencer, strenui campioni della filosofia dei fatti, del Positivismo; l'altro, a non parlare che dei capiscuola, ha propugnatori efficaci e poderosi il Marx ed il Lassalle, ambedue ferventi seguaci dell'Hegel, il grande idealista, di cui adottano spesso il linguaggio metafisico e le formole astruse, e al cui idealismo appartiene quell'alto concetto dello stato, accettato nelle sue conseguenze pratiche dal socialismo tedesco, per cui esso è come la *ragione permanente e la personificazione vivente dello spirito assoluto* (2).

---

(1) CARLE, op. cit., pag. 551-552.

(2) Non ostante che il materialismo economico sia la veste e per molti anche la sostanza dottrinale del Socialismo, in realtà l'anima d'un così poderoso moto sociale non può essere, non è che un'idealità. La questione sociale non esisterebbe, scrive il Lange (*Geschichte des Materialismus*, vol. II della trad. francese, p. 586), se le leggi astrattamente esatte

VI.

Tutto questo basta, credo, a provare che il pensiero, l'idea filosofica è come il sostrato naturale d'ogni dottrina sociale, e, poichè le dottrine sociali tendono a tradursi nei fatti, è anche ciò che pervade e penetra tutta quanta la vita dei popoli.

Pare esagerazione affermar ciò? Parrà esagerazione agli osservatori superficiali non avvezzi a rendersi conto delle riposte cagioni dei fatti; non parrà agli altri che queste riposte cagioni ricercano, e per cui il fatto è indice sempre d'un'idea.

Lo studio delle speculazioni filosofiche, delle forme del pensiero pare talvolta trasportarci ben lontano dalla realtà, in un mondo ideale, quasi chimerico, che nulla abbia che fare col mondo reale in cui si vive e si opera. Il vero è però che questo studio ci mette ben addentro

---

dell'economia politica, costituenti le sole leggi della natura, dirigessero eternamente e invariabilmente il cammino dei lavori e delle lotte dell'umanità, senza che mai venisse ad apparire l'idea superiore, per la quale gli uomini più nobili hanno, da migliaia d'anni, lottato e sofferto. E il Liebnechkt nel congresso dei socialisti tenuto in Halle nel 1890, esclamava: « Noi abbiamo ciò che costituisce la forza della religione..., la fede nella vittoria della giustizia e dell'idea, la ferma convinzione che il diritto deve trionfare e l'ingiustizia avere un termine... Questa religione non ci farà mai difetto, perchè essa non fa che una cosa sola col socialismo ». Ed è poi generalmente noto il libro dello Ziegler (*Die soziale Frage eine sittliche Frage*), in cui si sostiene che la questione sociale è una questione morale.

nella realtà, ce ne fa penetrare, per così dire, il segreto. Non si può spiegare il movimento senza conoscere il pensiero che lo dirige e governa; non si può spiegare l'azione senza conoscere l'idea che si è voluta attuare con essa, e che fu quindi la sua causa motrice. La storia delle azioni non si può intendere interamente che per la storia delle idee.

C'è chi ostenta un superbo fastidio delle idee, e non crede degna di studio altra cosa che i fatti. Ma le idee sono fatti essi stessi sott'altra forma; e d'altra parte possiedono un loro potere, una loro forza speciale, per cui tendono a tradursi in atto. Un'idea che s'impadronisca d'uno spirito, non lo lascia in pace un istante, e lo trae anche suo malgrado a operare. Furono fatti studi notevoli, è ben noto, sull'impulsività dell'idea; l'Ardigò nostro ha pagine importanti sull'argomento e nella Psicologia e nella Morale; il Fouillée in Francia ha una vera dottrina su quelle ch'egli ha chiamato idee-forze. E le idee sono forze non solo in quanto agiscono su individui isolati; le idee sono forze più che altro in quanto agiscono sull'intera comunità; le idee sono forze individuali e collettive. Ci sono fatti che si presentano come effetti di esplosioni momentanee, isolati quasi nel tempo; in realtà furono preparati a poco a poco dal lavorio dell'idea. L'idea è come la goccia d'acqua che scava lentamente il masso; o, se meglio piace, come quei germi che, introdottisi di soppiatto nell'organismo, v'iniziano un vero lavoro di trasformazione. Si potrebbe capire la rivoluzione francese senza conoscere quel moto poderoso d'idee che l'ha preparata? Si potrebbe capire la rivoluzione nostra, se ignorassimo tutto ciò che dai suoi precursori s'è fatto nel campo del pensiero? Gli è che accanto alla storia esteriore, alla storia dei fatti, c'è sempre la storia interiore, la storia delle idee; nè l'una

può stare indipendentemente dall'altra. Si parla oggi tanto, e a buon diritto, d'ambiente e della necessità di conoscerlo, per spiegarci interamente ciò che vi accade. Or bene, c'è soltanto un ambiente fisico, o non anche un ambiente morale e sociale, un ambiente storico, diremo noi, che importa conoscere per spiegarci la storia? E quest'ambiente storico da qual altra cosa è costituito che dalle idee che vi dominano?

Delle vitali attinenze fra le grandi correnti del pensiero e i fatti della vita sociale ci dà incontestabili testimonianze la storia. Dottrine che sembrano le più lontane dalla vita reale, che si direbbero campate in aria, quali il Platonismo e lo Stoicismo, hanno esercitato la più benefica influenza morale in epoche di profonda dissoluzione, e precorso e preparato il più grande rivolgimento sociale che rammenti la storia, il Cristianesimo: dal Neopitagorismo e dal Neoplatonismo derivò la più gagliarda opposizione al Cristianesimo invadente e il tentativo di Giuliano l'apostata di ripristinare la religione greca: le speculazioni di Sant'Agostino sul peccato originale e sulla grazia misero capo alla riforma e alle guerre di religione: le astratte dottrine della Scolastica, negli ultimi anni del medio evo, s'intrecciarono, per opera dell'Occam specialmente, colle più vive controversie politiche fra l'impero e la chiesa; e la distinzione, anzi la rottura d'ogni legame fra teologia e filosofia che l'Occam così gagliardamente sosteneva, faceva riscontro a quella sua polemica contro i papi in favore dell'indipendenza dello Stato: Molinisti e Giansenisti, le cui controversie agitarono per tanto tempo la Francia e che ebbero parte così notevole nei suoi destini, furono il frutto naturale, sebbene lontano, delle speculazioni filosofico-religiose di Sant'Agostino e Pelagio: l'Illuminismo, di cui è nota l'efficacia poderosa esercitata, in

Germania specialmente, sulla religione, sulle dottrine giuridiche e politiche, su quello spirito di riforma che invase studiosi e filosofi, popoli e principi nella seconda metà del secolo XVIII, e a cui son dovute le riforme di Federico II, di Giuseppe II, e d'altri regnanti minori specialmente in Italia, e in ultimo anche la Rivoluzione francese; fu la conseguenza del razionalismo del Leibnitz e più ancora del Wolf, applicato alla vita pratica, nonchè delle dottrine degli Inglesi, specialmente del Locke, che si diffusero ed ebbero il loro effetto maggiore in Francia; dove le tendenze dell' Illuminismo presero un carattere più risoluto e più aperto, e giunsero, dapprima nei libri, poi nella vita, alle estreme conseguenze. Non parliamo poi dell'efficacia che il pensiero speculativo d'un uomo esercitò talora direttamente sulle sorti d'un popolo. I « *Discorsi alla nazione tedesca* » del Fichte, pubblicati nel 1808, mentre ancora Berlino era invasa dai Francesi e Napoleone era onnipotente in Germania, risvegliarono l'abbattuta coscienza nazionale ed eccitando vivamente la gioventù, prepararono le giornate di Lipsia; le pagine del *Primato* e del *Rinnovamento* di Vincenzo Gioberti, questo emulo di Fichte troppo dimenticato, prepararono gli animi al riscatto della patria nostra.

VII.

Che dire poi dei rapporti tra la filosofia e la religione? La religione è una specie di metafisica spontanea; ciò che le religioni comprendono allo stato di credenza istintiva, la filosofia comprende sotto la forma di conoscenza ragionata; in fondo ad ogni religione c'è l'idea e il principio filosofico; ogni moto religioso è come per-

vaso e penetrato dal pensiero speculativo, latente, se si vuole, avvolto, per così dire, e quasi nascosto nelle pieghe del sentimento, ma non meno certo ed efficace per questo.

Corre tra queste due forme della vita umana, la filosofia e la religione, lo stesso rapporto che tra le due funzioni fondamentali dello spirito, la ragione e il sentimento; e come non è possibile disgiungere queste, così non è possibile disgiungere quelle; non é possibile delineare le vicende della religione senza indicare i progressi della filosofia; non è possibile riandare la via percorsa dal pensiero religioso, senza riandare insieme quella del pensiero filosofico. Dirò anzi che per certi popoli, come per esempio gl'Indiani, i Persiani, i Chinesi, gli Egizi, gli Ebrei, la religione è quasi tutta la loro filosofia, e nei libri sacri, non altrove, deve essere ricercato il pensiero loro intorno a Dio, all'uomo, alla natura e a quei problemi fondamentali, che soltanto più tardi e presso altri popoli furono argomento delle discussioni di filosofi propriamente detti.

D'altra parte i grandi sistemi metafisici hanno anch'essi qualche cosa di solenne, di sacro, di soprannaturale quasi; furono paragonati a grandi epopee; si potrebbero fors'anche, non senza ragione, paragonare a grandi costruzioni religiose. Un grande poeta, l'Heine, ha messo in rilievo questo che di mistico e religioso che è proprio dei metafisici, allorquando scriveva del più arido fra questi, lo Spinoza: « la lettura dello Spinoza ci colpisce come l'aspetto della grande natura nella sua calma vivente; è una foresta di pensieri alti come il cielo, le cui cime fiorite s'agitano in movimenti ondulatorî, mentre i loro tronchi ben fermi affondano le loro radici nella terra eterna; si sente nei suoi scritti spirare un soffio che vi commuove in una maniera indefinibile; si crede respirare l'aria dell'avvenire » (*De l'Alemagne*).

Ed è naturale che sia così; la religione e la metafisica s'aggirano, in fondo, nella medesima sfera; non è il mondo dei fatti, della realtà quello di cui s'occupano l'una e l'altra; è un mondo che trascende i fatti e la realtà; anche la metafisica, al pari della religione, sebbene per vie diverse, ricerca quelle ragioni ultime dell'uomo e delle cose, che non possono venir date dall'osservazione ed esperienza sensibile. So bene che questa ricerca delle ragioni ultime è condannata come vana illusione e che si considera come perduto il tempo che vi si consacra; so che si tenta di guarirne lo spirito, come d'una malattia pericolosa; ma, tanto, la malattia è cronica oramai e lo spirito, credo, non riuscirà a liberarsene.

D'altra parte è giusto che l'importanza delle ricerche si misuri solo dal successo? Cercare senza speranza non è insensato, nè volgare, osserva il Ribot; si può intravvedere, se non trovare. La vera nobiltà dell'intelligenza umana non sta tanto nei risultati che ottiene, quanto nel fine che si propone e negli sforzi che fa per raggiungerlo. Se la metafisica non riuscirà mai a scoprire le ragioni ultime delle cose, se non troverà mai la chiave dell'universo, rimarrà però sempre un tentativo nobilissimo sull'ignoto, di tutti gli spiriti curiosi ed attivi; e non dovesse rendere all'intelligenza altro servizio che quello di agitarla e tenerla sveglia di continuo, di sollevarla al di sopra d'uno stretto empirismo, mostrandola che l'esperienza non è tutto, che tutto non è neppure la scienza, che anche le idee, e non i fatti soltanto, hanno valore, che anche le ricerche sono pregevoli e non solo le scoperte, le renderebbe sempre un servigio eminente (1).

---

(1) Ribot, *Psychologie anglaise contemporaine*, 3ª ediz., Paris, Germer Baillière, 1881, Introd. pag. 21-22.

Certo, e l'abbiamo ammesso anche prima, l'ufficio principale della filosofia intesa come metafisica, o metempirica che dir si voglia, sta oggi nell'unificare e sistemare il sapere, nel rivedere i principî e i risultati delle singole scienze, coordinandoli e armonizzandoli; certo, essa si propone soprattutto di fondere insieme le astrazioni delle scienze « per rimandare a ciascuna intensivate e trasformate dalla nuova luce le idee comuni, che divengono così l'anima e il sangue, onde la vita si mantiene e si accresce nel sistema scientifico » (¹). Ma la scienza non basta all'uomo; non forma l'unico alimento dell'animo suo; altri bisogni egli ha, altre tendenze. L'intelletto non è la sola facoltà dell'uomo; anche il sentimento in lui, l'immaginazione e la volontà reclamano la loro parte. E queste altre facoltà non s'arrestano nei limiti che la scienza stabilisce ed assegna; esse oltrepassano questi limiti. Non vedete che l'uomo per un bisogno intimo ed urgente della natura sua, è spinto di continuo a crearsi, o nella religione, o nell'arte, e fin anco nella morale, un mondo più bello ed armonioso in cui sono appianate le contraddizioni di questo, e da cui attinge vigoria di propositi ad attuare, almeno parzialmente, le sue visioni nella realtà? D'altra parte le conoscenze dell'uomo s'allargano ogni giorno più, è vero; ma il reale conosciuto non adeguerà mai il pensabile, e neppure al più lontano avvenire si potrà dire assicurata la conquista piena dell'ignoto. L'ignoto, l'inconoscibile, l'assoluto sarà sempre; anche quelli che lo negano, ne sentono di continuo la presenza in se stessi e fuori, nel mondo interno e nell'esterno, nelle aspira-

---

(¹) SANTE FERRARI, *Positivismo e Fede*, Genova, Tipografia Ciminago, 1894, pag. 11.

zioni della mente e del cuore a un ideale inafferrabile, nelle ricerche e dimostrazioni costrette d'improvviso ad arrestarsi innanzi a un perchè che sfugge, nelle forme più umili, come nelle più alte della coscienza, in quelle energie poderose onde nell'universo è moto, è vita, è senso, è pensiero; perfino nei fatti più semplici e famigliari, nei rapporti più elementari.

Ora può la filosofia disinteressarsi di tutto ciò? Può la filosofia trascurare queste altre tendenze dello spirito umano? Gli antichi volevano che la filosofia spiegasse insieme ed appagasse la varie tendenze dello spirito, e che fosse di questo l'espressione più nobile e più adeguata. Ebbene, perchè non avrà anche oggi questo compito? perchè le si vorrà impedire di essere ancora quello che era già « la scienza della verità, l'arte della vita, il fondamento della virtù? » (1). Il Tyndall, l'illustre scienziato, discorrendo nel 1874, davanti all'Associazione britannica per il progresso delle scienze, dell'evoluzione storica delle idee scientifiche, usciva in queste parole memorande: « Se lo spirito umano, quale pellegrino che sospira al remoto focolare, vuol rivolgersi al mistero ond'è uscito, e cerca come modellare in una sola immagine il pensiero e la fede, purchè s'accinga a siffatto tentativo non solo senza intolleranza o bigotteria, ma riconoscendo che non si tocca quaggiù l'estrema perfezione e che ogni età deve essere libera di plasmare il mistero d'accordo coi suoi propri bisogni; allora, a dispetto di tutte le restrizioni del materialismo, io affermerò essere questo il campo sul quale le facoltà creative

(1) Tale era la filosofia per gli antichi secondo il Bertini, *La filosofia greca prima di Socrate,* Torino, Stamperia Reale, 1869, pag. 18.

dell'uomo, diversamente dalle sue facoltà conoscitive, potranno essere nobilmente esercitate » [1]. E, non meno esplicitamente del Tyndall, il Wundt che, scienziato eminente, tentò la costruzione di un sistema su base largamente scientifica, assegna alla filosofia il compito di ordinare le cognizioni varie per modo che rimangano soddisfatte insieme le esigenze della ragione e del sentimento.

Non mi dilungherò più oltre in quest'argomento che non tratto di proposito; nel toccare dei rapporti della filosofia colla religione, io avevo soltanto per iscopo di mostrare anche per questa via la grande efficacia pratica di quella sulla vita dell'umanità, e quindi l'importanza della sua storia nella storia generale.

VIII.

La quale importanza è anche dimostrata per un altro verso: le attinenze della filosofia colla letteratura e coll'arte in genere. Non intendo già parlare di quelle attinenze per cui si può dire, ad esempio, della metafisica ch'è una poesia per quel suo carattere di trascendenza, d'idealità, per quel suo mondo di formole, di leggi, d'astrazioni, ove domina solo l'impalpabile, l'invisibile, ove dominano i principî di tutte le cose, le madri del *secondo Faust*, « che troneggiano nell' infinito, eternamente solitarie, cinte la testa delle immagini della vita,

(1) *L'Evolution historique des idées scientifiques*; Discours presidentiel de M. Y. Tyndall à l'Association Britannique pour l'avancement des sciences. — Cours scientifiques, 19 settembre 1874; II, 12, pag. 265.

attive, ma senza vita »; per cui si può dire e s'è detto che la metafisica e l'alta poesia si toccano, si confondono qualche volta, come nel *Paradiso* di Dante e nel *secondo Faust* del Goethe. Non intendo parlare neanche di quelle attinenze per cui lirica e drammatica furono in Grecia le due forme poetiche che più giovarono allo svolgimento del pensiero filosofico, promovendo la riflessione sulla vita morale e destando e rappresentando insieme vivamente la coscienza del popolo; sicchè s'è detto non a torto che la tragedia, specialmente, prepara la grande riforma morale di Socrate per quel conflitto tra l'idea morale o il dovere e i sentimenti e l'interesse dell' individuo, su cui poggia tutta l'efficacia del dramma. E non intendo parlare neppure di quelle attinenze anche più vaghe e generiche, per cui si dice che uno spirito filosofico aleggia nelle grandi opere dell'arte, e non v'ha scrittore di vaglia che non abbia una sua propria filosofia, non organata, non sistemata, non ridotta, nè riducibile a formole precise sicuramente, ma in ogni modo filosofia, che a chi voglia, e ne abbiamo degli esempi, è sempre possibile trarre dalle sue opere. Così c'è una filosofia nello Shakespeare, come c'è nel Manzoni, nel Byron, in Victor Hugo e così via.

Non di questo intendo parlare; intendo parlare piuttosto della corrispondenza che è quasi sempre fra i vari indirizzi letterarî e le correnti del pensiero, fra le forme, le concezioni e le scuole artistiche e i sistemi filosofici.

Trasportiamoci per un momento coll'immaginazione a quell' epoca tanto gloriosa per la letteratura francese, che è il secolo XVII, il secolo di Luigi XIV. In questo tempo è la filosofia cartesiana che tiene il campo, la filosofia per cui la natura non è che una macchina inerte, un sistema di ruote e di congegni, senza attività propria, specie di fantoccio nelle mani di Dio.

Ebbene, la natura, priva di vita com'è, non parla nessun linguaggio agli uomini di questo tempo. Mentre il poeta moderno ascolta il misterioso battito della vita universale, essi non ascoltano che un secco e monotono tic-tac d'orologio; essi non s'abbandonano alla natura; non trovano in essa turbamento o conforto; non avvertono alcuna analogia tra i moti dell'anima loro e quelle infinite parvenze onde si manifesta la vita nelle cose; non simpatizzano con la natura, non le dànno valore e significato, o, se le dànno un significato, è quello solo d'un freddo simbolo, rappresentando essa ai loro occhi il complesso delle cause finali, che concorrono alla dimostrazione di Dio, supremo architetto dell'universo. Così è che i letterati non si sentono attratti dalla natura. La marchesa di Rambouillet assicura che « gli spiriti dolci e amatori delle belle lettere non trovano mai il lor conto alla campagna »; il Bossuet non ha uno sguardo per i fiori del suo giardino; ideali sono le scene in cui il teatro ci presenta i suoi personaggi, senza traccia di natura vivente, col solo ornamento di alcune colonne, del peristilio d'un tempio o del portico d'un palazzo. Se il Molière fa rappresentare una pastorale, la scena figura un « luogo campestre, ma piacevole », come s'esprime l'autore. Solo il La Fontaine ama i campi, ma li ama da epicureo, non da artista e da poeta, cercando in essi un dolce riposo, un sonno tranquillo ai piedi d'un albero, e nulla più; e d'altra parte questo suo amore gli è ascritto a colpa da' suoi contemporanei, che gli ascrivono anche a colpa, considerandolo come un « idiota », un uomo della natura l'avere stretto società colle bestie, dando vita a un genere letterario che nel catalogo ufficiale dei generi letterari non dovea essere ammesso, la favola. Anche l'idillio, che parrebbe avesse dovuto mantenersi fedele alla sua origine cam-

pestre, ha avuto travestimenti strani; si direbbe una gran dama che per un capriccio si traveste da pastorella, per far risaltare anche maggiormente nella rustica acconciatura la nobiltà de' suoi modi e l'eleganza della sua parola.

La ragione astratta in quest'epoca domina in tutti i campi dell'attività intellettuale e morale. Il pensiero prova l'esistenza; *cogito ergo sum,* dice Cartesio; l'uomo, la persona è soprattutto pensiero, e il pensiero nell'uomo uccide, o quasi, il sentimento, le facoltà affettive; l'immaginazione è tenuta in sospetto, perchè turba il giudizio; i sensi sono organi d'errore: criterio di verità è non affermare che ciò che è chiaro, evidente, chiaro ed evidente come il *cogito;* il corpo è in contrasto inconciliabile collo spirito, e per poco non se ne tien conto; lo spirito stesso ha il suo reale fondamento in Dio; e in Dio l'atto creatore e l'atto conservatore fanno una cosa sola; sicchè la conservazione delle creature è una « creazione continuata ».

Questo razionalismo cartesiano si rivela nelle varie forme dell'arte.

Ecco qui il teatro, che, anzichè rappresentarci individui in carne e ossa, ci rappresenta personaggi senza corpo quasi, mere astrazioni, stati morali; anche ciò che di propriamente umano e sensibile c'è in essi, si cerca idealizzare per modo cogli artificî dello stile, che non possa produrre alcuna impressione materiale. Le circostanze di tempo e di luogo che determinano l'individualità, si sbandiscono più che è possibile, e solo gli elementi generali, proprî d'ogni tempo e d'ogni luogo, si mettono in luce; il buon senso e la ragione, osserva il Racine stesso, sono i medesimi dappertutto e sempre. Quindi avviene che Achille potrebbe anche non essere un greco, e Andromaca potrebb'essere benissimo una

principessa del secolo XVII, e non già soltanto la moglie di Ettore; Arpagone non è questo o quell'avaro, ma l'avaro, il tipo dell'avaro, come Tartufo non è un ipocrita, ma l'ipocrita, il tipo dell'ipocrita.

Anche la critica letteraria riproduce questo indirizzo razionalistico: al di sotto dell'autore non cerca l'uomo, come fa la critica moderna, che notomizza, a così dire, l'uomo, i suoi sentimenti, i suoi affetti, i suoi pensieri più intimi, per sorprendere nell'uomo l'autore. Dell'uomo non si cura quella critica, studia l'opera in se stessa, come un'astrazione, un qualche cosa per sè stante, e la giudica dall'alto di certi principî razionali, alle cui esigenze non è dato mancar mai: si direbbe che l'opera d'arte non sia per quella critica qualche cosa d'organico, di vivente; sia un fossile e nulla più. È nota la poetica del Boileau. Alla ragione, egli sentenzia, deve il poeta attingere tutto ciò che darà lustro e pregio alle sue opere; l'estro, l'ispirazione sono esclusi. Amate la ragione, compiacetevi di essa sola, egli ripete di frequente; il « buon senso » è lo scopo supremo d'ogni poesia. Anche il Racine felicita il Corneille d'aver primo mostrato sulla scena la ragione e d'averne adoperato il linguaggio. Perfino la storia che parrebbe, più di qualunque altro genere letterario, dover tener conto delle circostanze di tempo, di luogo, di tutti i particolari riferentisi al costume, al carattere degl'individui e delle età, astrae da tutto ciò volentieri, e rappresenta uomini e tempi in una specie di generalità costante, sacrificando così anch'essa al razionalismo dominante [1].

[1] Vedi del bellissimo libro di Georges Pellissier: « *Le mouvement littéraire au XIX siècle* » il cap. I. *Le Classicisme*, specialmente da pag. 11 a pag. 15.

IX.

Ci potrebbe essere prova più convincente dei rapporti intimi fra letteratura e filosofia? Ma non basta. Questi stessi rapporti possiamo trovare fra il pensiero filosofico e l'indirizzo artistico e letterario del tempo nostro.

È noto che l'indirizzo filosofico dominante al tempo nostro è quello che nel fatto s'incardina e dal fatto, dalla realtà positiva prende il nome, il Positivismo. Il Positivismo aborre da ogni maniera di trascendenza, ripudia la ricerca delle cause prime, delle cause finali, e non studia che ciò che può essere sottoposto a una verificazione empirica; il suo metodo è l'osservazione e l'esperienza. La natura è ridotta per esso a fenomeni di movimento, lo spirito umano a fenomeni di coscienza: se nello spirito e nella natura ci sia una sostanza a cui quei fenomeni appartengono come a loro principio immutabile, il Positivismo non sa, o nega recisamente. Ciò che cade sotto l'osservazione e l'esperienza è solo una serie di fatti; quale altra realtà ci potrebbe dunque essere in noi e fuori di noi? E questi fatti si svolgono gli uni dagli altri necessariamente, si determinano reciprocamente; determinismo adunque nel mondo esterno come nell'interno; il libero arbitrio, l'autonomia della persona, la persona stessa sono vecchie fole che più non reggono alla luce della scienza. Noi non siamo padroni delle nostre azioni, come non siamo padroni dei nostri sentimenti e dei nostri pensieri; al pari del mondo fisico, anche il mondo morale si sottrae ad ogni specie di azione libera; anzi non esiste affatto mondo morale, poichè virtù e vizio sono, in ultimo, prodotti naturali, come potrebbe essere il vetriolo o lo zucchero. Inutile

perciò parlare di dovere; soltanto d'appetiti e d'interessi è lecito parlare; i fatti sono sprovvisti d'ogni carattere morale; l'ideale che tende a legittimare diritto e moralità, è inconciliabile coi fatti.

Ebbene, a questo indirizzo positivo in filosofia corrisponde un indirizzo positivo in arte; mentre la filosofia conclude la legittimità dei fatti dalla loro necessità, l'arte si riduce ogni giorno più a notarli e a trascriverli..

Ecco qui il romanzo che sottopone ad analisi minuziosa e sapiente il processo dell'agire umano, e, mostrando come si leghino le azioni l'una all'altra, come ciò che dicesi condotta si sviluppi in una serie successiva e necessaria di atti, presenta l'uomo quale un ingegnoso meccanismo di ruote, che l'una muove l'altra senza riparo. È il gusto della ricerca, della descrizione minuta, che domina il romanzo. Voglia esso presentarci un'anima, un ambiente, un quadro di costumi, un avvenimento storico, si direbbe in ogni caso un'opera formata essenzialmente di documenti; tanto si cerca di ridurre la parte dell'invenzione, e di copiare per quanto è possibile la realtà anche in quanto ha di meno significativo. Fatti e personaggi sono tratti dalla realtà; il romanziere pare non si proponga neppure d'integrare questa realtà, per paura si possa dire che ci ha messo del suo. Egli non vuole apparire nell'opera sua, se ne disinteressa quasi; rappresenta il bene, senza mostrargli simpatia; rappresenta il male, e non gli scappa alcuna parola di riprovazione; è e vuole essere soprattutto uno spettatore imparziale, quasi lo spettatore imparziale dello Smith. Anch'egli, come i pittori, ha il suo album; e in questo album nota, sorpresi nella realtà, atteggiamenti, gesti, movimenti, intonazioni e flessioni di voce, perfino qualche nome strano che lo abbia colpito, a non parlare di co-

stumi, di temperamenti, di caratteri, ecc., materiali tutti di cui trae poi largo profitto; egli ama soprattutto di essere un analista, uno storiografo, un raccoglitore di fatti e di sensazioni, e in questo principalmente fa consistere il pregio e il valore dell'opera sua.

Se tale è il romanzo, che cosa dovrà essere la storia? La storia come opera d'arte è un'anticaglia oramai; le storie dell'Amari, del Capponi, del Botta, del Colletta, del Cantù, quelle del Thierry, del Michelet, del Guizot, del Mignet, ecc. in cui si cerca di dar vita al documento col soffio dell'arte, non sono più compatibili coll'indirizzo positivo. Lo storico dei giorni nostri non sacrifica ai lenocini della forma, non ama i quadri pittoreschi, le vaste generalizzazioni, le sintesi geniali, non ordina e dispone gli avvenimenti secondo un intendimento artistico; egli è soprattutto un erudito paziente che si appiatta in un cantuccio del passato, e vi scova fatti ben accertati e vagliati con una critica minuziosa e sagace. Egli teme l'immaginazione, diffida del sentimento, perfino degli apprezzamenti della ragione vorrebbe far a meno; il fatto, il nudo fatto è la sua preoccupazione costante; una commozione improvvisa di fronte a un avvenimento, la previsione anche ragionata delle conseguenze di questo, un insegnamento che se ne voglia trarre, tutto ciò oltrepassa la cerchia del fatto e gli è quindi sospetto. Il più assoluto disinteresse, la più assoluta obbiettività deve dominare nell'opera sua; solo a questo patto essa soddisferà alle esigenze di un metodo scientifico; poichè essa è scienza, non arte.

È ben vero che le sue ricerche particolari, le sue storie di luoghi e di tempi determinati, le sue monografie minuziose devono trovar posto in un assieme più vasto, e preparare quella sintesi universale che è lo scopo supremo degli studi storici. Egli sa bene ciò; ma quella

sintesi deve essere certa, fondata su basi salde, non qualche cosa di chimerico, di campato in aria, e perciò egli non vede per il momento di meglio a fare che studiare fatti separati, di cui possa acquistare conoscenza piena ed intera; compiuto questo lavoro analitico, il lavoro sintetico verrà poi come sua naturale conseguenza.

Anche la critica dell'arte corrisponde all'indirizzo dominante; era un esercizio di gusto, è diventata una scienza; una scienza che nell'esame delle opere porta quel medesimo spirito che porta lo storico nell'esame degli avvenimenti. L'opera d'arte è soprattutto un documento oramai; il critico non si lascia commovere dal bello, come non si lascia commovere dal brutto; sono fatti naturali l'uno e l'altro, e come tali hanno l'uno e l'altro il loro valore e il loro significato. « Il vero critico non ammira, nè biasima, osserva il Pellissier; egli accetta le forme molteplici che prende l'anima umana per rivelarsi, non ne condanna alcuna e le descrive tutte. Applicando all'arte come alla morale un determinismo implacabile, estende l'impero delle leggi organiche fin nel dominio della produzione letteraria. Egli riduce gl'individui a non essere che la risultante della loro razza, del loro secolo e dell'ambiente in cui vivono. Dei documenti, ecco ciò ch'egli cerca nell'opera estetica » (1).

Che dire poi della poesia? Essa è sopratutto il linguaggio del sentimento e dell'immaginazione; non può dunque che trovarsi a disagio nel secolo della critica e della scienza. E in realtà la letteratura al tempo nostro è in gran parte prosastica. L'epica non è più possibile: il dram-

---

(1) Op. cit. pag. 270. Vedi l'intero bellissimo capitolo che ha per titolo L' *Évolution réaliste*.

ma sfugge alla poesia; alla lirica solo è concesso di vivere ancora non ingloriosamente come forma poetica. Ma il poeta è guardato dalla gente quasi con compatimento, con quello stesso senso press'a poco con cui si guarda un ragazzo che giuoca e scherza; poveretto, non ha altro da fare, lasciamolo divertire! E difatti è divertimento innocente la poesia; si scherza graziosamente colle parole, coi suoni, colle rime. Ma un uomo serio, positivo potrebbe permettersi ciò? Ohibò! L'uomo serio, positivo arrossisce, come di colpa grave, dei tentativi poetici della sua prima gioventù; l'uomo serio, positivo, dice quello che ha da dire in prosa. « Tu ti contenterai della prosa », dice a se stesso, giovane ancora, Alessandro Dumas figlio; « essa sola dice bene quello che hai da dire ». Del resto la poesia sopravvissuta si risente anch'essa dello spirito dominante; descrizioni minuziose di realtà specialmente famigliari; analisi delicate di pensieri e di sentimenti, ricerche e rappresentazioni fin troppo esatte di fatti storici; studio d'una forma, che all'espressione precisa del concetto congiunga, fin dove è possibile, l'andamento semplice e piano della prosa. È il Positivismo, è il Realismo filosofico che penetra fin dove parrebbe non dovesse mai penetrare (1).

(1) Lo Zola in una memorabile lettera diretta alla gioventù del suo paese, inspirandosi al Realismo filosofico, le tracciava la via da percorrere anche in arte: « Noi non abbiamo che a metterci alla scuola della scienza. Non più grandi parole, ma fatti, documenti. L'impero del mondo sarà della nazione che avrà l'osservazione più netta e l'analisi più potente ». E scherniva la poesia ed i poeti: « Che i poeti idealisti cantino l'ignoto, ma che lascino noi altri, scrittori naturalisti, tener lontano questo ignoto quanto potremo. Io non spingo, come certi positivisti, il mio ragionamento fino a predire la

X.

Ma, è tempo di riassumere, è tempo di raccogliere le vele fin troppo spiegate nel nostro discorso. Non c'è dubbio, per quanto s'è detto, che la filosofia ha attinenze strettissime con tutte le forme della vita spirituale, con tutte le manifestazioni della civiltà e della storia. La storia della filosofia è per ciò insieme storia del sapere e della coltura; storia in largo senso del progresso e della civiltà. Non meno dei metafisici di Germania, i positivisti di Francia e d'Inghilterra sostengono ciò. Il Comte e lo Stuart Mill considerano d'accordo il pro-

---

fine prossima della poesia. Assegno semplicemente alla poesia un ufficio d'orchestra: i poeti possono continuare a farci della musica, mentre noi lavoreremo ».

Del resto non soltanto in questa corrispondenza del Realismo filosofico col Realismo artistico si possono notare quei tali rapporti fra la filosofia e l'arte in genere, di cui si parla nel testo. Anche in un'altra corrispondenza fra uno speciale indirizzo filosofico e uno speciale indirizzo artistico, pure al tempo nostro, si possono scorgere gli stessi rapporti. È noto che in questi ultimi anni specialmente va determinandosi in filosofia un moto idealistico come reazione agli eccessi del Realismo; un moto idealistico che si manifesta nei vari paesi per segni non dubbi. Ebbene, con questo moto idealistico in filosofia va di pari passo un moto idealistico in arte, che per l'importanza sua meriterebbe uno studio a parte.

Noi abbiamo toccato l'argomento nella nostra « *Odierna reazione idealistica* », Milano, Hoepli, 1898, pag. 54-66, fermandoci sul Simbolismo, specialmente in Francia, sul romanzo russo e il dramma norvegese, sul psicologismo del Bourget, ecc.

gresso della speculazione come la causa principale del progresso sociale (1). Sarà dunque uno studio di lusso, come sostengono alcuni, la storia della filosofia? Anche ammesso che sia un lusso, è un lusso necessario, un lusso di cui non possono far a meno gli uomini colti. Sarà una vana curiosità, come credono altri, un'inutile commedia, un terreno sparso di rovine? Ma è anzi spettacolo grande e solenne, un dramma pieno di vita e ricco di significazione, un terreno produttivo e fecondo. Le si farà colpa di essere un'incessante e sterile lotta di vita e di morte, un'alterna vicenda di sconfitte e di trionfi? Ma se questa è la sorte di tutte le cose umane, se nella morte è la vita e nella vita la morte! Si dirà che è una serie di soluzioni contradditorie dei medesimi problemi, di risposte unilaterali tutte e tutte esclusive alle stesse domande? Ma chi potrebbe sostenere che lo spirito umano sia un tutto essenzialmente armonico e coerente? L'incoerenza, la contraddizione è nel pensiero, nel sentimento, nelle opere, in tutte le manifestazioni dello spirito insomma; e pretendereste non fosse nella filosofia che dello spirito è la manifestazione più piena e più alta? D'altra parte perchè guardare i sistemi filosofici solo nei rapporti onde alcuni sono legati ad alcuni? Guardateli invece nel loro complesso, abbracciateli con uno sguardo unico tutti assieme, e vedrete che ricompongono l'unità vivente del pensiero, vedrete che non s'elidono veramente, ma s'integrano piuttosto a vicenda e sono come le membra d'un vasto organismo, come le faccie di un immenso poliedro. Alcuni, più radicali degli altri, sostengono addirittura che parte al-

(1) Vedi specialmente STUART MILL, *Logique*, vol. II, pag. 528-530.

meno dei sistemi filosofici sono vere bizzarrie e, bontà loro! aberrazioni mentali, veri *scherzi di natura,* come si diceva un tempo di quei prodotti naturali fuori dell'ordinario, di cui non si sapeva dare la spiegazione. Ma la natura non scherza mai, è ben noto; la natura fa sempre sul serio; e come quei prodotti che si dicevano scherzi una volta, si apprezzano ora più degli altri, perchè meglio atti a rivelarci il segreto dell'operare della natura; così i sistemi filosofici, che del resto non sono scherzi, hanno per la scienza nuova un immenso valore, poichè solo per essi è dato scoprire le leggi onde venne formandosi il pensiero moderno; solo per essi è dato percorrere le tappe per cui è passato il pensiero prima di arrivare allo stato presente.

Ma io penso soprattutto all'efficacia educativa della storia della filosofia; maestro ed educatore, è naturale che ciò mi preoccupi. La filosofia incomincia là dove finisce il senso comune; quello che al senso comune appare chiaro ed evidente, o insignificante almeno, a una riflessione più profonda è irto di difficoltà e problemi d'ogni maniera, è addirittura mistero. Ora che cosa gioverà più a scuoterci dal pigro sonno d'una morta e acquiescente tradizione, che studiare il pensiero di coloro che hanno tentato di risolvere quei problemi, svelare quel mistero? E non basta; ai grandi monumenti dell'arte noi ci accostiamo, perchè ci illumini un raggio d'imperitura bellezza, perchè l'educazione artistica e letteraria meglio si forma collo studio dei grandi classici dell'arte e colla famigliarità delle loro opere, che colle astratte regole e le vuote formole della vecchia retorica. Ora l'educazione del pensiero scientifico non dovrebbe allo stesso modo formarsi collo studio dei grandi eroi del pensiero, i genî della speculazione, Platone, Aristotele, Leibnitz, Kant, Spencer? Aggiungasi che quella

meravigliosa varietà di tendenze, d'impulsi, d'indirizzi che si riscontra nei grandi pensatori, è mirabilmente atta ad arricchire la coscienza scientifica e a svolgere le moltiformi energie dell'ingegno; e che per l'esempio di questa varietà l'uomo acquista più facilmente quella serena equanimità di giudizio, quello spirito largo e comprensivo, che aborre da ogni maniera di esclusivismo, e quindi di dogmatismo, quello spirito finemente critico e insieme libero e indipendente, che guarda le cose dall'alto, senza odio e disdegno, senza entusiasmi e adorazioni soverchie, *sine ira et studio,* che è una virtù e una forza insieme dello scienziato. Oggi c'è, nei giovani specialmente, la tendenza all'affermare reciso ed assoluto anche nelle questioni più controverse: ebbene, la storia della filosofia ci terrà lontani da questo vezzo, ci avvezzerà a considerare le cose da vari punti di vista, non da uno, o da pochi parziali ed esclusivi, ci renderà tolleranti con tutti, con tutti i lavoratori serî ed onesti; ci convincerà che anche nella scienza brutta cosa sono le sette e le chiesuole; che la libertà è condizione di progresso non soltanto nella vita civile e politica, ma in quella più intima del pensiero e delle idee.

LA DONNA

NELLA DOTTRINA DI SOCRATE

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

I.

Socrate, è noto, non ha dottrine ben determinate e precise intorno a checchessia; ma, in compenso, l'attività del suo spirito si estese quasi ad ogni campo specialmente della vita pratica, e in ogni campo, quasi, lasciò traccie luminose e depose germi fecondi. Anche intorno alla donna egli ebbe idee sue, singolari per il suo tempo, che dovevano poi venir fecondate e svolte mirabilmente. Riformatore e maestro in una società estremamente corrotta, messosi ai fianchi della città sua, come di un grande e generoso cavallo, dalla sua stessa grandezza fatto tardo e bisognoso di sprone per ridestarsi [1], ei nulla smise per giungere allo scopo suo, rialzare il costume, scuotere le energie sopite, avviare al bene e alla virtù. La donna in quest'opera di restaurazione e di riforma doveva avere la sua parte; nè Socrate la trascurò.

La donna in Grecia, e specialmente in Atene, era in una condizione ben diversa da quella che le abbiamo fatto noi. Chiusa nel gineceo, ella non era destinata che a vegliare sulle cose domestiche e a perpetuare il

---

(1) PLAT., *Apol.*, XVIII, 30 E.

nome della famiglia, procreando figli legittimi; ma non partecipava alla vita del marito nè poco, nè molto; gli era come estranea; la società degli uomini le era interdetta; nella sua stessa casa, se il marito avesse voluto accogliere amici a banchetto o comecchessia a piacevoli conversari, non c'era posto per lei. Gli è che ella era ritenuta d'una condizione inferiore all'uomo, e inetta a innalzarsi in qualche modo sino à lui. Tutto per l'uomo adunque, e niente o poco per la donna; e, se pure non le si mancava di rispetto e di riguardo, era meno la donna che si rispettava in lei, che la santità della famiglia e l' integrità della razza. Appunto le cure gelose da cui era circondata, miravano a questo scopo: ella non poteva uscire in pubblico, se non in alcune occasioni di festività religiose, accompagnata da eunuchi e da schiave, e convenientemente riparata dagli sguardi indiscreti: ogni acconciatura men che decente e il contegno scorretto erano notati da apposito magistrato e all'occorrenza multati. Non poteva ricevere alcun uomo in assenza del marito; perfino, come ci attesta Aristofane, non le era lecito affacciarsi alle finestre della sua casa [1]. E il marito aveva non soltanto il diritto di ripudiare la moglie infedele, ma anche la moglie sterile: la famiglia e la razza dovevano rimaner pure d'ogni alterazione e bruttura; ma dovevano anche non estinguersi mai!

La donna era sacrificata alla famiglia e alla razza. Le antiche istituzioni religiose avevano stabilito su certe basi la famiglia; le leggi della città non vi portarono alcuna modificazione; trovarono il diritto privato già stabilito, vivente, radicato nei costumi, forte dell'ade-

---

[1] *Tesmoforiazuse*, v. 790 e 797, Didot.

sione universale, e l'accettarono. A chi apparteneva, secondo l'antica religione, l'autorità prima nella famiglia? Al dio del focolare, a quello che i Greci chiamavano focolare signore, *ἑστία δέσποινα*, e i Latini *Lar familiæ pater;* a una divinità interiore e domestica. Ma l'uomo era il primo presso il focolare, lo accendeva, lo conservava, ne era il sacerdote; sgozzava le vittime pei sacrifici, pronunciava la formola della preghiera; rappresentava da solo tutta la serie degli antenati; il culto domestico riposava su lui; egli faceva in qualche modo le veci del dio, anzi era il dio stesso; alla sua morte i suoi discendenti l'avrebbero invocato come un dio. L'autorità della famiglia era adunque nell'uomo, nel padre. Alla donna, alla moglie la religione faceva una condizione diversa. Ella prendeva parte bensì agli atti del culto domestico; ma questo culto era in qualche modo a lei estraneo, non lo teneva fin dalla nascita, vi era soltanto iniziata dopo il matrimonio; dal marito aveva appreso la preghiera che pronunciava; non rappresentava gli antenati, da cui non discendeva, e, morta, non sarebbe diventata un antenato, nè avrebbe avuto, in tal qualità, un'adorazione speciale; in vita e in morte ella non contava che come parte del marito; non avendo un focolare che le appartenesse in proprio, non poteva avere nella casa l'autorità che veniva dal focolare.

Le leggi non alterarono queste condizioni di fatto. Il diritto greco, come il diritto romano e l'indiano, d'accordo colle credenze religiose e derivazione di esse, considerarono sempre la donna come minore. La legge di Manou diceva: « La donna, durante l'infanzia, dipende dal padre; durante la giovinezza, dal marito; morto il marito, dai figli; se non ha figli, dai prossimi parenti del marito; perchè una donna non deve mai governarsi a modo suo ». Le leggi greche come le ro-

mane dissero la stessa cosa. Fanciulla, la donna era sottomessa al padre; morto il padre, ai fratelli e agli agnati; maritata, era sotto la tutela del marito; morto il marito, non ritornava nella propria famiglia, a cui aveva rinunciato per sempre col matrimonio; rimaneva sotto la tutela degli agnati del marito, vale a dire de' suoi proprii figli, se ne aveva, o dei più vicini parenti. Il marito poteva perfino, prima di morire, designarle egli stesso un tutore, e sceglierle anche un secondo marito. Ella non era mai tutrice, nemmeno de' propri figli: in caso di divorzio, i figli restavano col padre; anche le figlie: i figli non erano mai in potere della madre; il consenso della madre non era domandato, quando si maritasse una figlia [1].

II.

Era adunque una vera inferiorità giuridica e morale, quella in cui era tenuta la donna nel mondo greco. Certo, non ostante questo, specialmente negli antichi tempi, la donna è oggetto di onore, di culto quasi; essa è la madre di famiglia, e come tale veneranda, πότνια; a lei spetta serbar puro il focolare; dov'ella non è, la religione domestica è incompleta e insufficiente; è grande sventura per un Greco l'aver un focolare privo di donna, γυναικὸς κενὴν ἑστίαν [2]; di più ella è padrona e sovrana nella casa, οἰκοδέσποινα. Ma col crescere della cultura, collo scadere della religione, col corrompersi dei costumi,

---

[1] FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Seizième edition, Paris, Hachette, 1898, lib. II, c. VIII, pag. 93-99.

[2] SENOFONTE, *Politia dei Lacedemoni*, IX, pag. 107-108.

anche i vincoli della famiglia si allentarono. La donna, ridotta a spiegare l'azione sua nell'angusta cerchia delle mura domestiche, aveva per ciò stesso una cultura estremamente limitata; quindi nessuna comunanza di spirito fra lei e il marito, in cui invece diventava ogni giorno maggiore il bisogno d'una cultura fine e larga. Di più, per le cambiate condizioni politiche, per la sempre maggiore partecipazione del cittadino alle pubbliche faccende, l'uomo si avvezzava a condurre una vita tutta esteriore, diventando sempre più estraneo alla moglie e alla famiglia; la città era il centro della sua vita e della sua attività; ogni altra cosa pareva non lo riguardasse. Al tempo di Socrate si viveva, per così dire, nelle assemblee, nei tribunali, sulle piazze, nei ginnasi, nei teatri, nei passeggi pubblici, dappertutto fuori che nella famiglia. Socrate stesso dava l'esempio, e che esempio, di questa vita! Ma Socrate viveva così, forse, perchè in nessun altro modo avrebbe potuto adempiere quella sua missione di pubblico educatore e riformatore: gli altri invece vivevano così, non già perchè avessero una missione superiore da adempiere, a cui la famiglia stessa dovesse essere sacrificata, ma perchè così volevano il costume e la costituzione.

Però, straniandosi l'uomo dalla famiglia e dalla moglie, dovea avvenire che cercasse altrove quelle soddisfazioni e quei conforti, che nella famiglia e nella moglie non sapeva, o non poteva, date le condizioni di questa, trovare. C'era in Grecia, e in Atene specialmente, una classe di donne, le etère, le quali alle grazie naturali del corpo, alla gioventù fresca e rigogliosa, associavano intelligenza, spirito, scaltrezza; conducevano una vita libera, e, quello che la moglie onesta e la fanciulla pudica nella loro clausura non poteano acquistare, intendo dire quel fine tatto del mondo e quella cultura,

che sono pur sempre un prezioso ornamento della donna, costoro l'acquistavano in sommo grado, in grazia appunto della libertà dei loro rapporti. Non si può credere per ciò quale strano fascino queste etère esercitassero sugli uomini; molti vincoli si stabilirono così al di fuori della famiglia e in odio alla famiglia: tanto più che le leggi non ponevano limiti o freni di sorta a tali vincoli, nè i costumi se ne adombravano. L'etèra non temeva la luce del giorno; senza impacci e disturbi, poteva insinuarsi nelle grazie degli uomini, esercitando l'opera sua di seduzione; anche gli spiriti più eletti preferirono bene spesso alla donna onesta l'etèra, divenuta perciò d'un tratto come una forza, quasi una istituzione sociale. E s'aggiungeva che nel seno stesso della famiglia la corruzione era penetrata; alcune commedie d'Aristofane, la *Lisistrata,* le *Tesmoforiazuse,* le *Ecclesiazuse,* lo provano ad esuberanza. Per quanto, per l'indole stessa e pel fine dell'arte sua, Aristofane fosse tratto ad esagerare, ei non avrebbe osato certamente gettare sulle donne il fango che ha gettato, e rappresentarcele con tanta crudezza e lubricità di espressione e pornografia di scena, se non avesse saputo che coglieva la realtà sul vivo, se non fosse stato convinto che la sua commedia non faceva che lumeggiare la vita d'ogni giorno, e perciò lo spettatore non le si sarebbe ribellato e ne avrebbe anzi, approvando, accompagnata la rappresentazione colle sue risa e coi suoi lazzi.

Ma c'era anche di peggio. L'amore che aveva emigrato dalla famiglia, non trovando nel gineceo niente di ciò che lo desta e lo nutrisce, subì un'ultima deviazione e venne a mescolarsi nelle amicizie dei maschi. Il culto della bellezza maschile prese a poco a poco il sopravvento sul culto della bellezza femminile: la costante vicinanza, la vita comune degli uomini nei campi,

nelle piazze pubbliche, nelle palestre, nei ginnasi, se alimentò l'amicizia, ebbe anche per effetto di corromperla e di macchiarla: l'amicizia guadagnò il terreno perduto dal legittimo amore, ma fu essa stessa messa in pericolo da un amore mostruoso.

III.

Che fare di fronte a tanta depravazione, e per volgere l'amore e l'amicizia alle normali funzioni loro di propagare e conservare la specie, di abbellire e nobilitare la vita? Noi moderni vorremmo qui la parola di fuoco di Paolo di Tarso (*Rom.* I, 24, 26, 27): « Iddio li consegnò a passioni da far vergogna; Iddio li consegnò nei desideri del loro cuore alla impurità, perchè da sè disonorassero i proprî lor corpi in se stessi, ecc. ». Socrate non trovò questa parola, Socrate non assunse un atteggiamento altrettanto fiero e sdegnoso; parve anzi che scherzasse talora in argomento così grave. Eppure nessuno fu più incorrotto di lui, nessuno mirò quanto lui a fine onesto, nessuno ebbe più a cuore la moralità in tutte le forme e le manifestazioni della vita; se parve talora il contrario, gli è che, al dir d'Alcibiade, egli era come un Sileno, buffone al di fuori con zampogna e flauto in mano, divino al di dentro, tutto pieno d'immagini di dei [1]. Socrate volle anzitutto l'amore fra maschi convertire in nobile amicizia, sorgente di nobili cose; volle a un'odiosa perversione dell'istinto sessuale sostituire un sentimento cavalleresco dell'onore, il culto dell'eroismo e del coraggio, la pratica d'ogni più eletta

[1] Plat., *Conv.* XXX, 215 A B.

virtù. Se l'ammirazione della bellezza fisica desta in origine l'amicizia e l'amore, quest'amore non deve avere altro fine che dare all'amico la bellezza interiore che i suoi lineamenti esterni sembrano promettere, aiutarlo a raggiungere ogni più alto grado di perfezione: l'amore non dev'essere che ardor giovanile, spinta vigorosa, fioritura primaverile di sentimenti generosi in anime elette, quasi il pieno espandersi della umana natura.

Nel *Convito* di Senofonte specialmente, sono le idee di Socrate intorno all'amore [1]. Che vi sia una sola Afrodite, o ve ne sian due, la celeste e la volgare, Socrate non sa; sa però che due hanno altari e templi e culto fra gli uomini, e che gli amori dei corpi li manda la volgare, la celeste quelli dell'anima, dell'amicizia, delle belle azioni. L'amore dell'anima è di gran lunga superiore a quello del corpo; esso è come una necessità soave e volontaria, ἀνάγκη ἡδεῖα καὶ ἐθέλουσα, nè si spegne coll'appassire del fiore della giovinezza, nè si sazia mai; l'anima, quanto più cammina verso l'intendere e cresce in saggezza, tanto più diventa degna d'amore, tanto più acquista ciò che vuole l'amore, attraenti parole ed atti. Un'anima rigogliosa di gentilezza, di tratto, di pudica e generosa indole, non può che avere in pregio e in

---

[1] S'intende che noi riteniamo questo *Convito* non solo autentico, sul che ormai pare non ci debba essere più dubbio ragionevole, ma anche come esprimente idee, in fondo, di Socrate, e non già solo personali di Senofonte, o attinte in buona parte da un *Convito* di Antistene, come vorrebbe Karl Joel (*Der echte und der Xenophontische Socrates*, Berlin 1901, Zweiter Band, Zweite Hälfte, pag. 708-716). Anche non ci persuade la tesi del Rettig, (*Xenophontisches Gastmahl, Einleitung*), secondo cui il *Convito* senofonteo sarebbe soprattutto un'opera « di poetica ed artistica natura ».

amicizia l'amato; e questi, d'altra parte, come potrebbe non avere in amicizia quello da cui si sa tenuto per uomo onesto, e che vede avere a cuore più il bel costume che il proprio diletto? Mutua affezione, mutua confidenza sono il tratto distintivo dei nobili amori: provvedono l'uno all'altro quelli che s'amano nobilmente, si compiacciono di ogni loro fortuna, si condolgono d'ogni loro disgrazia, vivono lieti quando si vedono sani, si fanno compagnia di continuo, se l'uno o l'altro s'ammali, e pensano l'uno all'altro più se lontani che presenti. Non sono cose piene d'incanto queste? Niente di tutto ciò, anzi tutto il contrario, negli amori ignobili. Indifferenza, odio, disprezzo sono in fondo a questi: « chi ben guardi, troverà che niente mai di cattivo è avvenuto per opera di quelli che sono amati per i loro costumi, e invece a molte ed empie cose fu cagione una dimestichezza senza pudore ». « Io parlo alquanto sboccato, soggiunge qui Socrate, ma non ve ne meravigliate; oltre che il calore del vino eccita ed eleva i miei discorsi, l'amore che abita sempre con me (l'amore dell'anima), mi punzecchia a parlare alla libera contro l'amore avversario. Chi pon mente al corpo, a me pare che rassomigli a chi ha preso un campo in affitto; al quale non preme che cresca di valore, ma di ricavarne lui quanti più frutti può. Invece, chi vuole l'amicizia rassomiglia piuttosto a chi possiede un campo proprio; almeno recando da ogni parte quanto di meglio può, accresce il pregio dell'amato . . . . Anche gli dei e gli eroi tengono in maggior pregio l'amicizia dell'anima. Giove tutte le mortali della cui forma s'innamorò, le lasciò rimanere mortali; invece tutti coloro di cui dilesse le anime, questi li faceva immortali; del qual numero sono Ercole e i Dioscuri, ed altri se ne dicono; ed io affermo che anche Ganimede fosse rapito in Olimpo

da Giove, per ragione non del corpo, ma dell'anima......
E Oreste e Pilade e Teseo e Piritoo e molti altri fra i semidei, i migliori, non sono celebrati per aver vissuto in un commercio carnale, ma perchè, ammirandosi l'un l'altro, hanno compiuto insieme le più grandi, le più nobili azioni...... Fu detto, in difesa di quelli che si rinvoltolano nell'intemperanza, che persino un esercito riescirebbe fortissimo, composto di amanti e di amati, giacchè si vergognerebbero costoro di staccarsi l'un dall'altro; ma sarebbe strano davvero che gente la quale si è assuefatta a non darsi pensiero del biasimo, e a non avere vergogna gli uni degli altri, sia proprio quella che si deve soprattutto vergognare di fare qualcosa di vergognoso! » E Socrate finisce coll'esortare Callia ad amare Autolico d'un amore spirituale, e gliene dice i modi, e a possedere egli stesso, come pure potrebbe meglio d'ogni altro, le virtù che dovrebbe inspirare. « Non vi fate meraviglia, conclude, se vi pare ch'io qui discorra sul serio più di quello che convenga quando s'è a bere; perciocchè io intendo di rimanere insieme alla città l'innamorato perpetuo di quelli che, buoni per natura, hanno nell'animo l'ambizione di aspirare alla virtù » (1).

Udito questo discorso, Licone, padre d'Autolico, esclama, volgendosi verso Socrate: « Per Giove, tu sei un uomo onesto! » (2) e noi non possiamo che approvare il giudizio dell'antico cittadino ateniese! E possiamo anche capire come questa dottrina, esposta da Socrate nel *Convito* senofonteo, abbia avuto quel largo e geniale svolgimento, che troviamo nel *Convito* platonico. Qui Diotima per bocca di Socrate spiega che

(1) SENOF., *Conv.*, VIII, 9-41.
(2) SENOF., *Conv.*, IX, 1.

l'amore rispetto all'anima, che è poi il solo amore possibile fra gli uomini, è desiderio di generare nel bello, onde le belle opere e generose che sono come una continuazione di noi e ci fanno immortali. Desiderio d'immortalità è adunque, in ultimo, l'amore. Quelli che hanno lo spirito ardente a fare, incontrandosi in una bell'anima e generosa e di buona natura, sono adatti a ravvivarla, fecondarla, renderla capace di grandi cose; abbondano con lei in discorsi di virtù, e come bisogna che sia l'uomo dabbene, e che studi debba proseguire. Così gli spiriti si allevano, si educano a virtù, e si possono ben dire figlioli gli uni degli altri, quelli che sono allevati di quelli che allevano, figlioli di assai maggior pregio che non siano i figlioli dei corpi. E v'ha un'altra generazione più spirituale ancora, la generazione di atti virtuosi dentro l'anima propria, dove è l'anima sola quella che opera, ed opera innamorata del bello che è in quegli atti, producendo figlioli davvero immortali, poemi, leggi, dottrine; figlioli quali lasciarono Omero ed Esiodo, Licurgo, Solone ed altri molti, pei quali i padri loro diventarono fin oggetto di culto, ed ebbero templi ed altari, il che a padri di figlioli umani non accade di certo (1).

IV.

Io non voglio, nè devo esporre qui la dottrina di Socrate che riguarda l'amore, tema vasto e complesso che informa, si può dire, l'intera sua filosofia, e ne è come il sostrato: lo scopo mio è di mostrar ora un lato,

(1) Plat., *Conv.*, XXVII, 206 A B C D E.

un aspetto solo di questa dottrina, cioè come Socrate condanni nettamente, recisamente, per quanto in una forma scherzosa troppo talvolta per noi moderni, quello che fu detto l'amor greco. Non si tratta di epurare quest'amore, ch'è sempre basso e volgare e mostruoso, nè può essere epurato; si tratta di distruggerlo e di mettere al suo posto l'amicizia, l'amicizia che nasce in anime generose e ben fatte, e mira al bene e alla virtù (1). Socrate continuerà a chiamare amore quest'amicizia e dirà anzi se stesso μαστροπός, προαγωγός (ruffiano) d'un tale amore (2); sebbene chi non vede l'ironia nelle sue parole, e chi non sa come poco a lui importa la correttezza del linguaggio, quando ci sia, in fondo, l'austerità della dottrina?

In realtà il vero, il naturale, il legittimo amore, quello che tutti intendiamo con questo nome, sarà invece anche per lui un altro, l'amore fra l'uomo e la donna; e questo si tratterà di rimettere in onore, questo di elevare all'ufficio morale e sociale che gli spetta. Ed io non dubito che tale sia il principale oggetto del *Convito* di Senofonte. « Quello che mi pare meno avver-

---

(1) Non è dubbio che a tale risultato giunge il *Convito* di Senofonte, chi almeno lo legga senza preconcetti. Anche quando Socrate pare scherzare intorno agli amori fra maschi, lo scherzo finisce sempre colla disapprovazione. Vedi che cosa Socrate dice a Critobulo a proposito degli amori di questo con Clinia (*Conv.* IV, 23-26), e che cosa osserva poi a Carmide (*Conv.* IV, 27-28), e che cosa dice al Siracusano, a proposito degli amori di questo col suo garzone (*Conv.* IV, 52-54). E del resto anche nei *Memorabili*, non in un solo luogo, (I, 2, 29-30; I, 3, 9-14) ciò abbiamo. Meno severo invece è Platone.

(2) Senof., *Conv.*, III, 10; IV, 56-64.

tito, scrive qui il Bonghi, è l'intenzione che si vede in Socrate, durante tutto il *Convito*, di sviare dall'uomo l'amore sensuale dell'uomo, e di rivolgerlo alla donna. Non so che in altro scritto di quei tempi si discorra della donna meglio e con più favore che in questo. Si dà lode alle donne di amare non la effeminatezza, ma la virtù nei loro mariti (II. 4); si coglie ogni occasione di rilevare in esse l'attitudine a imparare (II. 9), ad acquistare il coraggio (II. 13): anzi, a dirittura, si dice che, quanto a disposizione naturale, non valgono meno degli uomini. Si distingue l'effetto dell'amore sensuale verso il fanciullo da quello verso la donna; sicchè in questa può nascere da affetto reciproco, in quello non da altro che da violenza, o da un'arte malvagia di persuasione (VIII. 21); e la scena d'amore alla fine è tra uomo e donna, e gli spettatori ne son detti eccitati a correre dalle lor donne, e chi non ha moglie giura di prenderla (IX. 7) » [1]. Appunto la scena delle nozze di Arianna e Dioniso, con cui ha fine il *Convito*, e che, con qualche crudezza, non è senza grazia, finezza e amabilità, e potrebb'essere benissimo una scena d'amore moderna, non lascia dubbio sull'intenzione di chi ha scritto il dialogo, e più ancora di chi ne è il protagonista, Socrate. « Ecco che Arianna, abbigliata da sposa, si fece avanti e si assise sul trono . . . . . . E Dioniso, quando l'ebbe scorta, si mosse verso lei danzando e, come più amorosamente si potesse, le si mise a sedere sulle ginocchia, e l'abbracciò e la baciò. E quella faceva, sì, la vergognosa, ma pure amorosamente lo riabbracciava. I convitati, guardando, applaudivano, e in-

[1] *Il Convito di Platone* tradotto da R. Bonghi, Roma, Bocca, 1898, a pag. 32-33 del Proemio.

sieme gridavano: daccapo. Come poi Dioniso, levatosi in piedi, fece levare con sè Arianna, ci fu lo spettacolo delle figure dei due, che si baciavano e si abbracciavano. E quelli che vedevano un così bel Dioniso in carne e in ossa, e quel fiore di Arianna, che si baciavano non per celia, ma per davvero, eran tutti rapiti a contemplarli. Giacchè pareva lor sentire Dioniso domandarle se gli volesse bene, e quella fargliene giuramento, per modo che non solo Dioniso, ma tutti gli astanti giuravano insieme, che, di certo, di certissimo, il fanciullo e la fanciulla si amavano.... Alla fine i convitati vedendoli abbracciati insieme..... chi era celibe, giurò di prender moglie, e chi era ammogliato, salì a cavallo e corse a casa, per stare insieme con la moglie » (1).

Ecco l'amor vero rispetto ai corpi, di cui, per bocca di Socrate, dirà Diotima nel *Convito* platonico che il fine ancora è l'immortalarsi generando, che vale quanto dire rinnovandosi perpetuamente di padre in figlio. « A questo modo, nota Diotima, tutto il mortale si salva, non col restare sempre in tutto e per tutto lo stesso, come il divino, ma col lasciare quello che se ne va e invecchia, e diventare qualcos'altro (2) ». « Cosa divina è questa; e in creatura che è mortale, questo è immortale, il concepire e il generare » (3). « Immortal vita, infin che il tempo duri, si procura così » (4).

---

(1) SENOF., *Conv.*, IX, 3-7.
(2) PLAT., *Conv.*, XXVI, 207 A - 208 B.
(3) PLAT., *Conv.*, XXV, 206 A - 207 B.
(4) PLAT., *Conv.*, XXVII, 208 E.

V.

E sta bene. Ma come volgere l'uomo alla donna? Come far amare il matrimonio e la vita di famiglia? Come rimettere in onore gli affetti famigliari? Come togliere le brutture di amori osceni e mostruosi? Non c'era che un mezzo. Rialzare la donna, rialzarla intellettualmente, moralmente e socialmente, così che l'uomo vedesse in lei non già un essere inferiore, ma la compagna sua, la confidente dei suoi pensieri e delle sue azioni, quasi il complemento naturale della sua vita e del suo spirito; la massaia vigile della sua casa, ma insieme la madre venerata de' suoi figli e la padrona del suo cuore.

Si propose tutto ciò Socrate? Parrebbe in sulle prime troppo ardito affermarlo. Anche qui, come in altri punti della sua vita e del suo pensiero, egli è come un poliedro a più facce, e molti e legittimi dubbi si presentano. Certo ei non diede l'esempio degli affetti famigliari; tutto occupato in quella sua vita di speculazione e di ricerca, tutto inteso ad ammaestrare altrui, sempre attorno a caccia di chi conversasse con lui, di chi potesse avviare al vero ed al bene, parve dimenticare la famiglia, parve sovrattutto dimenticare che da questa poteva benissimo incominciare il suo ammaestramento, che, come da piccolo centro, si sarebbe poi esteso a tutta la città. Appunto Antistene un giorno si maravigliava con lui, che non incominciasse dall'ammaestrare la moglie sua che di ammaestramento aveva tanto bisogno (1).

(1) SENOF., *Conv.*, II, 10.

Anche in circostanze solenni, quelle in cui l'uomo sente più vivo il desiderio degli affetti famigliari, che lo sorreggano e confortino, Socrate parve incurante dei suoi, e la moglie sua in pianto, ed i figli ch'erano venuti a salutarlo in carcere, nell'ultimo giorno, rimandò quasi bruscamente (1). S'aggiunga, e ciò specialmente è parso grave, e di ciò specialmente gli si è fatto quasi un capo d'accusa, che egli ebbe, un giorno, uno strano dialogo con un'etèra intorno all'idea e al metodo dell'arte sua (2). Qual concetto, si disse, potea avere della famiglia, e come si sarebbe proposto di rimettere questa sulle sue basi naturali, l'amore ed il rispetto per la moglie, un uomo che non amava la famiglia, che non amava la moglie, che non isdegnava di conversare colle etère intorno ad argomenti di questo genere?

E la conclusione non farebbe una grinza, se non ci fossero quelle altre faccie del poliedro, cui accennavo più sopra. Anzitutto nessuna meraviglia che un uomo come Socrate, che l'amore dell'investigazione e della ricerca spingeva incessantemente a interrogare chiunque incontrasse, a sottoporlo a un esame in tutta regola, a non lasciarlo andare se prima non avesse messo a nudo tutto se stesso, non si peritasse di fare altrettanto anche colle etère. Socrate, spirito eminentemente speculativo e dialettico, ricercatore assiduo del sapere, Socrate che stima di aver avuto la missione di vivere filosofando e scrutinando se stesso e gli altri, è non meno nel dialogo con Ippia intorno alla giustizia, o in quello con Eutidemo intorno alla provvidenza divina, pure riferitici da Senofonte, che nel dialogo coll' etèra Teodota in-

(1) Plat., *Fedone*, III, 60 A B, LXV, 116 B.
(2) Senof.. *Memor.*, III, 11.

torno alle seduzioni e alle grazie femminili. Tutto è oggetto di ricerca per lui, tutto ei guarda con occhio curioso; di tutto ei vuole rendersi conto; niente lo lascia indifferente; non a torto, in un certo senso, Aristofane lo rappresentava come passeggiante l'aria e investigante il cielo e la terra (1).

D'altra parte in nessun altro dialogo (2), forse, meglio che in questo coll'etèra Teodota, si rivela l'ironia di Socrate, quella sua arte mirabile di umorismo e di canzonatura, per cui a un tratto appare che ha detto per celia tutto quello che ha detto, e che a ben altro egli mira da quello che parrebbero indicare le sue parole. « Perchè dunque, o Socrate, non mi ti faresti compagno nella caccia degli amici? — Basta, per Giove, che tu mi persuada. — E come potrei persuaderti? — T'ingegnerai tu stessa di trovarne il modo, se avrai bisogno di me. — Vienmi dunque a trovare sovente. — Ma, Teodota mia, non mi è guari facile di trovarne il tempo; le molte mie faccende, e private e pubbliche, mi tolgono ogni ozio. Aggiungi che ho delle amiche, alle quali insegno l'arte dei filtri e delle incantagioni: queste non mi lascieranno partire da loro nè dì, nè notte. — E sai tu anche quest'arte, o Socrate? — E per che altro credi tu che questo Apollodoro qui, e questo Antistene non mi lascino mai? Che Cebete e Simmia vengano da Tebe per istarsi meco? Sappi che ciò non avviene senza molti filtri, molti incanti, molte magiche ruote. — Imprestami adunque la tua ruota, che io la giri al tuo indirizzo, e ti tiri a me. — Ma, per Giove, io non voglio venire attratto verso di te, ma sì che tu venga a me.

(1) *Nubi*, v. 227 e sg.
(2) Di quelli almeno riferitici da Senofonte.

— Ed io ci verrò, solo che tu mi riceva. — Ti riceverò, se non ci sarà meco un'altra amica più cara [1].

La chiusa del dialogo strano, mentre rovescia, in parte almeno, o certo attenua, tutto ciò che nel corso del dialogo era stato detto e che certo non era oro di coppella, indica chiaramente lo scŏpo ultimo dell'opera, della vita di Socrate: ammaestrare all' amore della virtù, al culto della sapienza. Appunto quelle amiche alle quali lo scherzoso uomo dice d' insegnare l'arte dei filtri e delle incantagioni, e che non lo lascieranno partire nè dì nè notte, sono come i simboli delle virtù, e quell'amica più cara che, stando con lui, gl' impedirà di accogliere in casa altra donna, è la sapienza.

E quanto alla poca cura di Socrate per la famiglia, certo non possiamo non ammetterla; ma tutti sanno qual tipo di moglie era la Santippe! Antistene la definiva la donna più riottosa di quante sono, sono state e saranno; e Socrate stesso diceva, scherzando, che l'aveva presa per addestrarsi ad esercitare la pazienza e il pieno dominio di sè nelle circostanze più difficili [2].

Non bisogna poi dimenticare che i grandi riformatori, tutti pieni dell'opera a cui hanno dedicato la vita e come assorbiti in essa, non hanno esitato mai a sa-

---

(1) SENOF., *Memor.*, III, 11, 15-18, trad. Bertini.

(2) SENOF., *Conv.*, II, 9-10. Noi non neghiamo che Santippe, dato il modo di vivere e date le qualità, diremo così, poco coniugali di Socrate, meriti di essere in qualche modo difesa e riabilitata, come infatti assai bene ha fatto lo Zeller nello scritto « *Zur Ehrenrettung der Xantippe* » (*Vorträge und Abhandlunge*, Erste Sammlung, Leipzig, 1875); ma, di qualunque genere fossero i motivi per cui era divenuta tale, ella resta sempre quella donna terribile che Antistene definiva. Cfr. Joel, op. cit. Zweiter Band, Zweite Hälfte, pag. 728.

crificarle fin anco la famiglia: questa è come una parte, un'estensione della persona, e l'opera loro oltrepassava la persona ed abbracciava il mondo! Cristo stesso, e non paia irriverenza se qui faccio il suo nome, diceva: Chi non abbandona la moglie ed i figli e non mi segue, non è degno di me!

Del resto Socrate si doleva, quasi, che l'opera sua richiedesse il sacrificio dei suoi. « Io vivo in una infinita povertà per ossequio all' Iddio » (1), dice egli a' suoi giudici; « io ho trascurato ogni affar mio già da tanti anni e attendo sempre ai vostri » (2). E non è vero che fosse durezza di cuore quella che in carcere gli fece rimandare bruscamente la moglie ed i figli. I discepoli suoi, quand'egli ebbe bevuta la cicuta, si diedero a piangere e a singhiozzare, e Socrate disse loro: « Che mai fate, o maravigliosi? S' io ho mandato via le donne, la più piccola cagione non è stata questa, che non commettessero di tali esorbitanze. E poi ho anche sentito che si deve finire in letizia. Sicchè state cheti, e fatevi forti » (3). Ecco perchè ei rimandò la moglie ed i figli: voleva morire serenamente e fortemente, come serenamente e fortemente era vissuto: anche la sua morte, come la sua vita, doveva essere feconda d' insegnamenti.

E c'è dell'altro. Senofonte nei *Memorabili* riferisce un dialogo di Socrate col figlio suo Lamprocle, intorno ai doveri del figlio verso la madre. L'umore aspro di Santippe si sfogava non meno coi figli che col marito. Lamprocle non aveva la pazienza del padre, l'aveva anzi un giorno perduta; Socrate si sforza di calmarlo, mo-

(1) Plat., *Apol.*, IX, 23 C.
(2) Plat., *Apol.*, XVIII, 31 B.
(3) Plat., *Conv.*, LXVI, 117 D E.

strandogli quanto a torto fosse adirato colla madre, e lo fa con parole così gentili ed affettuose, che non so se in tutta la letteratura antica esista un discorso altrettanto efficace sui doveri dei figli. « Non è vero che quanto maggiori benefici uno avrà ricevuto, tanto più ingiusto sarà, se non ne rende il contraccambio? — Verissimo. — Or chi troveremo noi che abbia ricevuto da alcuno benefizi più grandi di quelli che i figli ricevono dai loro genitori?..... L'uomo provvede al sostentamento della futura madre de' suoi figli, e ai figli nascituri apparecchia tutte le cose che egli crede utili alla vita, e queste in quella maggiore abbondanza che può. La donna poi, concepito che abbia, porta questo suo peso assai gravoso per lei, e pericoloso alla sua vita, gli fa parte del nutrimento onde vive ella stessa, e dopo aver compiuto il suo tempo e partorito con molto travaglio, nudrisce il suo parto e ne ha cura, senz'averne ancor ricevuto alcun beneficio, e senza che il bambino conosca chi gli fa tutto quel bene: egli non può neppure significare di che cosa abbisogni; ma la madre ne indovina i bisogni, ne spia i desideri e s'ingegna di soddisfarli: ella lo allatta per molto tempo, assoggettandosi giorno e notte ad ogni travaglio, senza sapere come ne sarà ricambiata.... — Sia pure che la madre abbia fatto tutto questo, e mille volte di più; niuno potrebbe tuttavia soffrirne l'asprezza..... Ella dice cose che niuno vorrebbe mai udirle in vita sua. — Ma tu quante cose intollerabili le avrai fatto udire, quante noie le avrai cagionate, non solo colla voce, ma coi fatti, quando da bambino non avevi requie nè dì nè notte, e quanta pena quand'eri ammalato!... Credi tu che gl'improperi ch'ella ti dice siano a te più gravi ad udirsi, che agli attori drammatici quelle atrocità che si dicono a vicenda nelle tragedie?.... E tu che sai benissimo che tutto quel

che ti dice la madre, non solo non te lo dice per alcun male che ti voglia, ma sì perchè ti vuol tanto bene, quanto a nessun altro, tu te ne crucci? O credi forse che la madre ti voglia male?.... Questa madre adunque che ti è benevola, e che, quando sei ammalato, ti usa tutte le cure che può, affinchè tu risani e affinchè non ti manchi alcuna delle cose necessarie, questa madre che fa per te molti voti agli dei, e questi voti adempie, tu dici che è aspra? Io davvero credo che, se tu non puoi sopportare una tal madre, non possa sopportare il tuo bene...... Alle altre persone sei disposto ad usare ogni riguardo, e alla madre che ti ama più di tutti, non credi di dover rendere onore e servizio? Non sai che anche la città passa sopra ad ogni altra ingratitudine...., ma, se alcuno trascura i genitori, gl' impone una pena, e nella disamina che si fa prima di ammettere alcuno all'esercizio di una carica, un uomo colpevole di tale trascuranza è riprovato ed escluso?.... E per Giove! in quella disamina si ricerca perfino se il nuovo eletto, i cui genitori fossero morti, abbia trascurato di onorarne i sepolcri. Tu adunque, se hai senno, figlio mio, supplicherai gli Dei che ti perdonino, se in qualche cosa hai mancato verso la madre, acciocchè forse anch'essi, tenendoti per un ingrato, non ti neghino i loro benefizi; e, quanto agli uomini, ti guarderai che, accortisi della tua negligenza verso i genitori, non ti abbiano tutti in dispregio, sicchè da ultimo ti si vegga ridotto alla solitudine, senza un amico al mondo» (1).

Un uomo che pensa e si esprime così, non può essere accusato d' indifferenza per la donna: egli ne sente invece tutto l'alto valore morale e sociale; egli intuisce

(1) SENOF., *Mem.*, II, 2.

almeno, con perfetta lucidezza, qual posto deva occupare nella famiglia: egli ha sovrattutto una grande gentilezza e bontà di cuore, non ostante cert'aria prosaica e pedantesca, certa asperità di tratti e di modi, che possa mostrare in talune occasioni; e la gentilezza e la bontà di cuore furono sempre in un uomo le condizioni migliori per apprezzare convenientemente la donna.

VI.

Mettete ora accanto a quest'uomo una donna di eletto sentire, di nobile intelletto, di fine e larga coltura; una donna che, compresa dell' inferiorità morale e sociale in cui era tenuto il suo sesso, si propone di rialzarlo e dargli il posto che gli spetta nella vita; fate che questa donna comunichi a lui i suoi ideali di femminismo onesto, ed egli li accetterà di gran cuore e coopererà con lei a farli trionfare, o, meglio, vedrà questi ideali conformi ai suoi stessi ideali, e ne avrà conforto e incoraggiamento a mettere a loro servizio l'ardore della sua anima d'apostolo.

Ci fu questa donna? Ed ebbe questi ideali? E fu in rapporto con Socrate?

In una casa signorile di Atene si accoglieva una sera a piacevoli conversari una società eletta, uomini, donne: la padrona di casa andava attorno dall'uno all'altro gruppo degli ospiti, cercando di animarli con la sua vivacità e la sua grazia: c'erano fra gli ospiti Senofonte e sua moglie. D'un tratto la padrona di casa si ferma dinanzi a questi due e domanda alla donna: « Dimmi, di grazia, se la tua vicina ha dell'oro migliore di quello che tu hai, quale vorresti possedere dei due? — Il suo, disse. — E se ha la veste e tutto il resto dell'ornamento mu-

liebre, di maggior pregio del tuo, quale dei due preferiresti? — Il suo, rispose. — Or dunque, se ella abbia un marito migliore del tuo, quale dei due preferiresti, il tuo, o il suo? ». Qui la donna si fece rossa; e la padrona di casa, rivolta allora la parola a Senofonte: « Di grazia, disse, o Senofonte, se il tuo vicino ha un cavallo migliore del tuo, quale dei due vorresti avere? - Il suo, disse. — O se abbia un fondo migliore del tuo, qual dei due sceglieresti? — Il migliore, rispose, il suo. — O se abbia una moglie migliore di quella che tu hai, quale delle due preferirai? » E qui anche Senofonte tacque. E allora la padrona di casa: « Poichè nessuno di voi due, riprese, non mi ha risposto a quello appunto ch'io voleva sentire, dirò io che cosa pensi ognuno di voi due. Tu, o donna, aspiri ad avere un uomo ottimo, e tu, Senofonte, una moglie eletta fra tutte. Onde, se non vi adopererete a che non ci sia sulla terra un uomo e una donna migliore di voi, aspirerete sempre a quello che avrete reputato ottimo, tu, di essere marito dell'ottima delle mogli, e costei, d'aver sposato l'ottimo dei mariti ».

La casa signorile in cui avea luogo questo dialogo, era la casa di Pericle; la donna intellettuale, la gentile οἰκοδέσποινα, che provocava il dialogo, era la moglie di Pericle, Aspasia [1].

Appunto Aspasia fu maestra a Socrate di femmi-

---

[1] Un frammento d'uno scritto d'un discepolo di Socrate, Eschine, intitolato « *Aspasia* » della cui autenticità e fedeltà non è lecito dubitare, ci permette di ricostruire, nonchè il dialogo che nel frammento è riferito, la scena del dialogo. — Il frammento è in CICERONE, *De invent. rhetorica*, I, 31, e noi non abbiamo fatto che tradurlo. Cfr. Quintilliano V, 11,

nismo. Era costei, per quanto etèra in origine, donna di alti sensi, di eletta educazione, di varia e larga coltura. Sposata a Pericle, il grand'uomo di stato, affascinato dalle sue doti e dalla sua bellezza, fu esempio insigne di dolcezza e tenerezza coniugale; il marito, si dice, non usciva in pubblico, nè rientrava senza salutarla con un bacio (1). Aiutava il marito in ogni nobile occupazione dello spirito, fin a comporgli o inspirargli, a quello che dicono gli antichi, alcune delle orazioni sue più famose, fra l'altre l'orazione funebre pei morti nella guerra del Peloponneso; anche molti atti e risoluzioni della vita politica gli avrebbe inspirato. Ma era sovrattutto donna di società, maestra di coltura e d'eleganza. In quell'Atene dove la donna era chiusa nel gineceo e appariva in pubblico solo nelle festività religiose, Aspasia aprì il primo *salon*, fece del peristilio della sua casa un ritrovo geniale, di cui ella, dotta allettatrice, come l'omonima sua cantata tant'anni dopo dal Leopardi, era l'anima e il centro, e a cui convenivano gli uomini più insigni del tempo, politici, filosofi, poeti, artisti e giovani eleganti. Anche le donne non mancavano; e, come agli uomini la sua casa era il tempio delle grazie e delle muse, il centro di ogni colta eleganza, il richiamo del fiore della cultura greca, le donne vi attingevano spirito nuovo di sociabilità, aspirazioni oneste ad un miglioramento della loro condizione sociale, incitamenti ed esempi per una vita intel-

---

28; HERMANN, *De Aeschinis socratici reliquiis*, pag. 16 e seg. Gottingae, 1850; HERMANN, *De Socratis magistris* pag. 19 e seg.; POESTION, *Griechische Philosophinnen*, 1882, pag. 135 e seg.

(1) PLUTARCO, *Vita di Pericle*, c. XXIV.

lettualmente e moralmente più degna. Era un fatto nuovo per la Grecia. Giammai donna era salita a così alto grado, giammai avea acquistato così sicuro dominio sugli animi, giammai lo spirito e la coltura, la grazia squisita del fare, l'onestà e la praticità dell'insegnamento per la vita e il governo della famiglia, aveano avuto più solenne espressione. Protagora, Anassagora fra i filosofi, Zeusi e Fidia fra gli artisti, Euripide fra i poeti, pendevano dalle labbra della donna intellettuale, mirabile convegno di sapere, di eleganza, di cortesia.

Anche i famigliari di Socrate frequentavano la casa d'Aspasia, e vi conducevano le lor donne ad udirla [1]. Ma più che altri frequentava quella casa Socrate e, avvezzo com'era a mescolarsi con artigiani e con uomini del popolo, s'affinava in quel conversare aristocratico, e vi acquistava certo quella signorilità di pensiero e di parola, che contrasta così singolarmente con quella sua natura di filosofo popolano [2]. Aspasia d'altra parte doveva dilettarsi non poco al metodo e allo spirito del conversare socratico, e tentare di riprodurlo imitandolo. Eschine e Antistene, famigliari di Socrate, in due scritti perduti, intitolati « *Aspasia* » hanno riprodotto i dialoghi della donna con Socrate e con altri: appunto un frammento di questi dialoghi è il discorso, riferito prima, di Aspasia con Senofonte e sua moglie.

---

(1) PLUTARCO, *Vita di Pericle* XXIV. *καὶ γὰρ Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα καὶ τὰς γυναῖκας ἀκροασομένας οἱ συνήθεις ἦγον εἰς αὐτήν.*

(2) Nel *Menesseno* di PLATONE (235 E) Socrate accenna ad Aspasia come a sua maestra di retorica; e certo dell'influenza di Aspasia su Socrate per questo rispetto, non è lecito dubitare, per quanto forti e legittimi dubbi persistano sull'autenticità del *Menesseno* come opera platonica.

Da questo discorso è già lecito arguire quale fosse l'argomento preferito dei conversari d'Aspasia, e specialmente dei conversari d'Aspasia con Socrate: la famiglia; le condizioni e i doveri del matrimonio; come devono essere l'uomo e la donna nella famiglia, e così via. E la cosa è confermata da altra parte. Nei *Memorabili* (1) Socrate racconta di aver udito da Aspasia che gli sposi che siano stati ingannati, sul conto delle qualità dell'uno e dell'altro, da informazioni mendaci di mediatrice interessata, si odiano fra loro e odiano la mediatrice, onde la necessità che si conoscano bene e con verità prima di sposarsi, perchè il matrimonio riesca felice. Nell'*Economico* (2) abbiamo accenni anche più espliciti. « Quei mariti, domanda qui Critobulo a Socrate, che tu dici aver delle buone mogli, gli è che le hanno tirate su essi medesimi? Niente di meglio di esaminare questo argomento, risponde Socrate. Io ti presenterò ad Aspasia, la quale ti mostrerà tutte queste cose assai più dottamente di me ». E aggiunge poi subito, quasi ad illustrare questo insegnamento d'Aspasia: « Giudico la moglie, buona compagna della casa, valere in tutto e per tutto pel bene, quanto il marito: poichè gli averi entrano in casa il più delle volte per le opere del marito, ma moltissimi si consumano per le spese della moglie; e le case prosperano, quando quelle siano fatte bene, vanno in rovina quando sian fatte male ».

Aspasia era adunque una vera maestra di femminismo; e chi può dire che appunto le sue idee, che miravano a dare alla donna il posto che le spetta nella vita, sollevandola intellettualmente e moralmente, idee

(1) II, 6, 36.
(2) III, 14.

che certo dovevano sembrare audaci, in una società in cui la donna era tenuta in una soggezione intellettuale e morale, e tali da rovesciarla interamente, non abbiano, più che le accuse onde fu fatta segno dai comici, di scostumatezza e d'empietà, contribuito a sollevarle contro i pregiudizi de' suoi contemporanei, e a tradurla dinanzi al tribunale degli Eliasti? (1).

Socrate imparò da questa maestra; non già che si possa escludere che alle idee sue riguardo alla donna giungesse anche per riflessione propria; ma il motivo, non foss'altro, gliene venne certo da questo grande esempio.

E Socrate sostenne anzitutto che la natura della donna non è per nulla inferiore a quella dell'uomo; ha bisogno solo di cognizione e di forza; le si può insegnare con fiducia tutto ciò in cui si voglia averla istruita (2). A questo principio di Socrate, che è veramente capitale in una teoria della donna, per non parlare qui di Platone che gli darà un largo, troppo largo, svolgimento, fecero eco più o meno tutti i discepoli usciti dalla sua scuola. Antistene il cinico insegnava che la virtù dell'uomo e della donna è la stessa (3); Senofonte soste-

---

(1) Uno studio importante su Aspasia ha fatto L. Becq De Fouquières, *Aspasie de Milet*, Paris, 1872. Particolarmente notevoli sono i capttoli V, VIII, IX, XI, XII di questo studio, dove sono messi in luce i rapporti di Aspasia coi più grandi spiriti dell'epoca, e specialmente coi Socratici, il carattere eminentemente morale della sua riforma femminista ecc.

Anche notevoli osservazioni su Aspasia troviamo nel geniale studio del CHIAPPELLI, *Le donne nelle scuole dei filosofi greci* in *Saggi e Note critiche*, Bologna, 1895.

(2) SENOF., *Conv.*, II, 9.

(3) DIOG. LAERZ, VI, 12.

neva che, come della pecora mal disposta, il più delle volte, facciamo colpa al pastore, e del cavallo che non riesce a bene, al cavaliere, così della moglie che pecchi per non averla istruita nelle belle e oneste cose, il biasimo spetta tutto al marito (1); Isocrate, l'oratore, faceva dire a Nicocle, re di Salamina, le solenni parole: « Mi pare molto da biasimare chi, avendo menata moglie e fattasela consorte di tutta la vita, poi, contraffacendo al suo proprio fatto, affligge co' suoi piaceri quella dalla quale egli si persuade che niuna afflizione gli convenga ricevere; e dove egli in altri consorzi e in altre congiunzioni si porta convenevolmente, non guarda di mancare in questo consorzio ch'egli ha colla moglie, il quale sarebbe da osservare con tanto più studio che gli altri, quanto egli è il più stretto e il maggiore che l'uomo abbia.... Nè anco mi è piaciuta mai quell'opinione che hanno la più parte dei principi, intorno alla procreazione dei figliuoli, nè mi è paruto ben fatto di procreare questo da femmina di minor grado, quello da persona di più alto affare, e lasciar figliuoli altri spuri ed altri legittimi, ma ho creduto che quanti nascessero da me, tanti dovessero potere, sì dal canto del padre e sì della madre, riferire la propria origine a mio padre Evagora fra i mortali, agli Eacidi fra gli eroi, a Giove tra gl'iddii, e nessuno de' miei figliuoli dovere essere privato di questa nobiltà di stirpe » (2). E anche Euripide, il poeta, faceva eco a quel principio, e il coro delle donne nella sua *Medea* cantava così:

... La mutata opinïon favore
E laude a noi concede.

---

(1) *Econ.*, III, 12.
(2) *Nicocle*, 40, trad. Leopardi.

Viene alle donne onore,
Nè più il femmineo sesso
Andrà da fama obbrobrïosa oppresso.
E cesseran le Muse
Lor vieti canti, onde infedel ridire
L'indole nostra e il nostro cor son use:

ed altrove:

Spesso già di parole
Con sottili argomenti io disputai,
E con più che non suole
Femminil sesso, arguto studio intenso;
Chè in noi pur senso
Di saggezza ragiona, e troverai,
Non tutte, no, ma delle donne alcune
Di saper non digiune [1]:

nei quali ultimi versi vibra forse il ricordo, rimasto nella mente del poeta, delle dotte dispute di Aspasia cogli ospiti suoi e specialmente con Socrate.

VII.

Ma sovrattutto nell'*Economico* di Senofonte è rispecchiata la dottrina di Socrate che riguarda la donna. È, per questa parte, l'*Economico* un libro dei più interessanti dell' antichità. Descrive fra l'altro l'ufficio della donna nella famiglia, presentandone un gentile esempio nella moglie d'un ricco Ateniese, Iscomaco, il quale, mentre la circonda di cure amorose, viene edu-

---

[1] Trad. del Bellotti, Firenze, Barbéra, 1875, vol. I, p. 24 e 62; nel testo greco v. 416-423; 1077-1085.

candola, come una pianta delicata, nel caro giardino dell'intimità famigliare. Alcuno potrebbe credere che le idee svolte in questo libro sono di Senofonte, non di Socrate; di Senofonte che, avendo avuto molti rapporti con Sparta, vi aveva imparato in qual conto deva esser tenuta la donna. E certo l'esempio di Sparta non deve esser rimasto senza efficacia su l'animo di Senofonte; e certo egli deve avere scritto non soltanto in nome di Socrate, ma anche in nome suo. Ma le idee erano il patrimonio comune della scuola, e risalivano al fondatore; Socrate stesso del resto aveva una preferenza decisa per la costituzione e i costumi Spartani.

Come ammettere poi che Senofonte, se non avesse espresso anche idee di Socrate, oltrechè sue, le avrebbe messe in bocca a Socrate, come fa in questo libro? Negli altri libri in cui parla in nome proprio, come per esempio nella *Politia dei Lacedemoni,* nella *Politia degli Ateniesi*, nel *Cinegetico,* nell'*Ipparchico, ecc.,* Socrate non interviene, e la forma adoperata è quella del trattato o del discorso, non del dialogo. Qui invece abbiamo un vero e proprio dialogo socratico, e il principale interlocutore è Socrate; sicchè per poco non diremmo una continuazione dei *Memorabili* questo libro, che altri infatti, sia per la qualità delle cose che vi si dicono, sia per la forma in cui Socrate le dice, sia anche perchè è privo d'esordio, hanno considerato appunto come un quinto libro dei *Memorabili.* E, d'altra parte, come non tenere alcun conto delle parole con cui l'*Economico* incomincia, e in cui Senofonte dichiara esplicitamente di avere udito egli stesso, ἤκουσα, Socrate disputare delle cose che formano il soggetto del libro? [1].

---

(1) Noi, pur non ritenendo collo Schenkl (*Xenophontische*

Eguaglianza morale dell'uomo e della donna, congiunta alla differenza delle loro funzioni, ecco in poche parole la base su cui dovrebbe fondarsi la famiglia, secondo Socrate nell'*Economico*. Egli ha già sostenuto che la natura della donna non è per nulla inferiore a quella dell'uomo (¹): ciò implica la eguaglianza morale dei due sessi. Non già che questa eguaglianza voglia dire iden-

---

Studien, 1876) che l'*Economico* faccia con il *Convito* e i *Memorabili* un solo tutto, inteso a difendere Socrate dalle accuse molteplici, che non lo risparmiarono neppure dopo morto, opinione alla quale s'è accostato in gran parte anche il LINCKE (*De Xenophontis libris Socraticis*, Gymn. Progr. Jena 1890), crediamo però che il libro esponga dottrine che, se non veramente nella lettera, certo nello spirito appartenevano in proprio anche a Socrate, e che quindi, se non direttamente, almeno indirettamente contribuisca ad elevare la persona morale del maestro, e perciò ancora a difenderne la memoria. — L'Hartmann (*Analecta xenophontea*, 1887) ha sostenuto che senofontee, non socratiche, siano le cose che Socrate viene insegnando nell'*Economico*. Ma ci pare tesi assai azzardata. Come tesi assai azzardata ci pare quella sostenuta recentemente dal Joel (Op. cit. Zweiter Band, Zweite Hälfte p. 953-993), secondo la quale Socrate, filosofo puramente individualista, non si sarebbe occupato della riforma sociale; il passaggio dall'individuale al sociale apparterrebbe ad Antistene il cinico, da cui Senofonte l'avrebbe accettato accordandosi per tal modo « il più radicale dei Socratici col più conservatore dei Socratici (p. 975) »; sicchè il principio e il senso della famiglia, così spiccati nell'*Economico* e anche nella *Ciropedia*, sarebbero un proprio ideale di Senofonte, ch'egli non avrebbe avuto comune col maestro. Stretti come siamo entro i limiti di una nota, non possiamo dir altro ora se non che non accettiamo questa tesi.

(¹) Vedi la cit.ᵉ fatta sopra del *Convito* di Senofonte (II, 9).

tità di funzioni e di doveri particolari, che sono invece diversissimi nell'uomo e nella donna; vuol dire identità di valore morale e di destino finale. L'uomo e la donna hanno ciascuno un'opera propria assegnata dalla loro natura peculiare, ma hanno insieme un solo e medesimo fine, la perfezione morale, da raggiungere: hanno relatività e specialità di mezzi, ma assoluta conformità di fine. Ecco come si esprime Iscomaco per bocca di Socrate: « Dio ha disposto fin dal principio la natura della donna per le opere e le cure interiori; quella dell'uomo per le opere esteriori. Poichè ha conformato il corpo e l'animo dell'uomo a poter più tollerare il freddo, il caldo, i viaggi, le spedizioni militari, per questo ha imposto ad esso le opere esteriori, *τὰ ἔξω ἐπέταξεν ἔργα*. Avendo invece fatto il corpo della donna meno atto a queste cose, ha imposto a lei le opere interiori. Sapendo poi d'avere instillata ed imposta, *ἐνέφυτε καὶ προσέταξε*, alla donna l'educazione dei figliuoli appena nati, le ha dato anche per i bambini appena nati più di naturale amore che all'uomo. E poichè la destinava a guardiana dei beni che s'accolgono nella casa, e sapeva non essere il timore cattivo guardiano, le ha dato un'anima più timorosa che all'uomo; mentre, intendendo bene che conveniva chi lavora al di fuori difendere contro ingiuste aggressioni, dava all'uomo maggiore intrepidezza ed ardire ».

Fin qui la diversità delle funzioni, dipendente dalla peculiare natura dei due sessi, è messa in piena luce; e Socrate, secondo un suo concetto finalistico del mondo alquanto grossolano e antropomorfico, fa intervenire in tutto ciò Dio, quasi un operaio sempre affaccendato a dare alle cose, agli esseri, assetti e adattamenti speciali.

Ma Isomaco soggiunge tosto: « Però, siccome fa d'uopo che ambedue (l'uomo e la donna) e diano e ri-

cevano, Dio ha dato in comune ad ambedue la memoria e la diligenza, per modo che non potresti distinguere se più di queste abbia il sesso femminile o il maschile. Egualmente diede in comune ad ambedue il potere di padroneggiarsi in ciò che conviene, τὸ ἐγκρατεῖς εἶναι ὧν δεῖ, e permise che qual de' due fosse migliore, l'uomo o la donna, avesse più di questo bene (di poter padroneggiarsi cioè, di possedere l'ἐγκράτεια) ». E qui è affermata recisamente l'eguaglianza dei due sessi, sia nel rispetto intellettuale, sia nel rispetto propriamente morale: e chi pensi quale importanza Socrate annettesse alla virtù dell'ἐγκράτεια, che era insieme possesso di sè, libertà, saggezza, ragione, la virtù umana per eccellenza, e veda come, per lui, la donna possa avere più che l'uomo di questa virtù, riconoscerà che egli ammette fin anche che la donna possa essere superiore all'uomo, a dispetto del suo sesso e della sua debolezza fisica.

La diversità delle funzioni e delle attitudini, pure in nature intellettualmente e moralmente eguali, fa che i due sessi hanno bisogno l'un dell'altro per completarsi a vicenda e formare nella vita come un essere solo, le cui opere cospirino ad una stessa meta. È il principio che enuncia subito dopo Iscomaco con queste parole: « Poichè la natura non li ha fatti egualmente adatti a tutte le cose, essi hanno più bisogno l'un dell'altro, δέονται μᾶλλον ἀλλήλων, e la coppia è più utile a se stessa, potendo l'uno quelle cose che difettano nell'altro. Bisogna dunque, o donna, sapendo tutto ciò, adempiere, l'uno e l'altro come meglio è possibile, i doveri che Dio assegna a ciascuno di noi » (1).

Le leggi scritte si conformano alle leggi non scritte;

---

(1) *Econom.* VII, 22-29.

le istituzioni umane sono ossequenti alle istituzioni divine; i rapporti razionali stabiliti da Dio fra l'uomo e la donna, la legge civile, semplice espressione d'un diritto anteriore e superiore, osserva e riconosce. « Ciò che la natura prescrive, aggiunge infatti Iscomaco, la legge approva dal canto suo, unendo l'uomo e la donna. Come Dio ha dato loro la comunione dei figli, così la legge dà loro la comunione della casa, e la legge pure dichiara belle, oneste, καλά, le funzioni che Dio attribuisce particolarmente a ciascuno dei due sessi. In realtà è più bello per la donna lo star dentro che fuori di casa, e per l'uomo più brutto lo star in casa che aver cura delle cose esteriori. Che se alcuno fa contrariamente a ciò per cui Dio l'ha naturalmente disposto, certo gli dei non possono ignorare ch'egli turba l'ordine, ἀτακτῶν, e viene punito del trascurare ciò che gli converrebbe fare, o del fare ciò che è l'opera della donna » [1].

Non si potrebbe dire, con più efficacia e con più semplicità, insieme, per una parte, che la legge deve conformarsi all'eterno ordine delle cose stabilito dalla natura e da Dio, e, per l'altra, che quest'ordine non può essere disconosciuto da chicchessia, che sotto pena di pagare la colpa colle conseguenze funeste del disordine!

Dunque, donna e uomo eguali nei diritti alla virtù e alla sapienza, eguali dinanzi a Dio e alla natura, utili egualmente e rispettabili e sacri nella diversità delle loro funzioni: ecco la dottrina di Socrate, lontana egualmente dal pregiudizio e dall'utopia, d'un

---

[1] *Econom.* VII, 30-31.

grande valore scientifico, e sovrattutto di una grande purezza morale (1).

Poichè uomo e donna sono eguali e solidali in tutto e devono condurre vita in comune e completarsi a vicenda, Socrate protesta contro la separazione quasi totale che esisteva allora fra gli sposi. « Non è vero, o Critobulo, domanda egli, che la tua donna non era ancora che una fanciulla, quando l'hai sposata, e che nulla quasi aveva visto ed udito? Non è dunque da far le meraviglie, se non sa ciò che convien dire e ciò che convien fare... Eppure, dimmi la verità, c'è persona a cui tu affidi più seri interessi, che alla tua donna?... E c'è persona con cui tu ragioni di meno cose, che colla tua donna? (2) ».

A questa separazione di fatto fra i due sposi Socrate vuole portare rimedio; e appunto perciò introduce Iscomaco come modello di marito, e si fa raccontare da lui com'egli abbia ammaestrato la moglie sui doveri della vita in comune. « S'io t'ho scelta, o donna, dice Iscomaco alla moglie sua giovinetta di non ancor quindici anni, s'io t'ho scelta, e i tuoi genitori mi ti hanno data, non è perchè noi dividessimo il letto in comune, il che non richiedeva grande discernimento, ma perchè avessimo il miglior compagno possibile nell'amministrazione della casa e nell'allevamento dei figli. Se Dio ci darà dei figli un giorno, penseremo allora ai mezzi di procurar loro la migliore educazione, perocchè è bene comune ad ambedue prepararci buoni

(1) Cfr. Fouillée, *La Philosophie de Socrate*, p. 49: ma mi pare che qui, e specialmente nella nota a piè di pagina, il Fouillée cada in esagerazioni.

(2) *Econom.*, III, 12 sg.

appoggi per la vecchiaia. Per ora, noi abbiamo in comune questa casa; io metto in comune tutto quello che è mio, come tu hai messo in comune tutto quello che hai portato; nè bisogna già calcolare chi di noi ha versato più grande quantità di ricchezze, ma considerare che chi di noi si mostrerà miglior compagno, βελτίων κοινωνός, quegli porterà le ricchezze più preziose ».

La moglie giovinetta lo interrompe. « Ma io in che cosa ti potrei giovare? Che posso io fare? Tutto riposa su te. Quanto a me, la madre mi diceva che compito mio è l'esser saggia, σωφρονεῖν ». E il marito riprende: « Per Giove, il padre ha fatto a me la stessa raccomandazione. Ma la saggezza per l'uomo e la donna sta nell'operare per modo che siano in buonissimo stato le facoltà che sono nella casa, e altre moltissime se ne aggiungano coll'onestà e colla giustizia.... Ingegnati dunque a ben compiere quelle opere che gli dei t'assegnano e che la legge approva......: esse non sono di poco conto se pur non sono di poco conto le opere, a cui presiede la regina delle api nell'alveare..... Ci sono delle opere che si fanno all'aria aperta, fuori di casa: il lavorare la terra, il seminare, il piantare. Ma quando i prodotti di tutto ciò siano portati in casa, c'è bisogno di chi li conservi, e si prenda cura di quei lavori che non possono farsi che in casa: l'allevare i figli appena nati, il preparare gli alimenti, il tessere gli abiti colla lana.... La regina delle api, standosene nell'alveare, non lascia essere oziose le api; ma spedisce fuori al lavoro quelle che devono lavorare fuori, e riconosce e riceve e conserva quelle cose, le quali porta dentro ciascuna di loro, fino a che bisogni usarne; e quando è venuto il tempo di usarne, distribuisce a ciascuna la giusta parte, e sovrintende ai favi che s'intessono di dentro, acciocchè siano intessuti e bene, e prestamente, ed ha cura

che abbia l'educazione il parto che nasce; e quando questo è stato educato, e sono divenute le picciole api atte ad operare, le spedisce in una colonia con qualche altra regina..... Bisogna che tu faccia come la regina delle api; stare in casa, mandar fuori quei servi che devono lavorar fuori, sovrintendere a quelli che devono lavorar dentro, ricevere quelle cose che si portano in casa, distribuir quelle che bisogna consumare, e di quelle che bisogna sopravanzino, provvedere e guardare che la provvisione fatta per un anno non si consumi in un mese... Anche pensier tuo sarà aver cura dei servi che cadono ammalati.....; per simile cura che la regina dell'alveare ha per le api, queste si affezionano così ad essa che, quando essa le lascia, nessuna giudica che si debba abbandonare, ma tutte la seguono insieme. »

La moglie interrompe ancora: « L'opera di regina dell'alveare spetta piuttosto a te che a me: la mia cura, la mia sorveglianza, il mio ordine parrebbero ridicoli, se tu non t'adoperassi a far entrare dei beni nella casa ». E il marito riprende: « Ridicolo al contrario sarebbe ch'io mi adoperassi a ciò, se non avessi in casa una buona guardiana. Non vedi tu come siano oggetto di commiserazione quelli che attendono, si dice, a riempir d'acqua una botte senza fondo? ». E aggiunge: « Dolce occupazione sarà per te, avendo ricevuto qualche ancella inetta al lavoro della lana o al resto del servizio, farne una filatrice eccellente, o una serva fedele ed attenta, e compensare gli atti di saggezza e di zelo, e punire gli atti colpevoli. Ma più dolce sarà ancora se diverrai migliore di me e mi farai tuo servo, *βελτίων ἐμοῦ φάνῃς καὶ ἐμὲ σὸν θεράποντα ποιήσῃς*, e non avrai a temere che, avanzando negli anni, tu sia meno onorata nella tua casa, ma acquisterai invece la persuasione che, fatta

più vecchia, diverrai tanto più degna d'onore, quanto più sarai stata buona compagna mia e dei figliuoli, e della casa eccellente guardiana; poichè i veri beni per l'uomo non s'aumentano mediante le attrattive della persona, ma mediante la virtù » (1).

Questo discorso d'Iscomaco merita attenzione per più motivi. Anzitutto è tolta qui quella distanza e quella separazione fra marito e moglie, che era entrata nei costumi e che Socrate voleva togliere: al suo posto è una dolce intimità, una mutua confidenza, un'amicizia tenera e delicata. Quello dei due sposi che ha più bisogno di consiglio, anche per la sua età giovanetta, accetta con semplicità ed effusione di cuore il consiglio, mostrando colle sue stesse interruzioni riguardose e sommesse, quanto sia disposto a farne tesoro: e lo sposo che dà il consiglio, ed è spinto a darlo dalla maggiore età, dall'esperienza e dal senno più maturi, lo dà con tal garbo e gentilezza e affettuosità e signorilità di pensiero e di parola, che l'animo ne rimane conquiso e certo non può accogliere sentimenti di ribellione. Si può esser sicuri che quella moglie non farà che quanto le ha detto quel marito! E il compito non le parrà grave: alleverà i figliuoli, curerà l'azienda domestica, ordinerà, sorveglierà, dirigerà, sarà regina nella casa, come nell'alveare la regina delle api, e questo suo regno le parrà tanto più caro e piacevole, quanto più è voluto dal marito, quanto più avrà campo di portarvi le attitudini, di cui natura l'ha fornita. E metterà in tutto onestà, giustizia, saggezza; e allora per le sue

(1) *Econom.*, VII, 10-43. S'intende che alcuni paragrafi furono ommessi nella versione, e s'intende anche che la versione non avea bisogno di essere strettamente letterale.

virtù essa diventerà migliore del marito, e questi perciò non sarà più suo signore, ma suo servo, e renderà a lei onore e culto, anche quando gli anni le avran tolto la bellezza, chè la virtù, non la bellezza, è degna di onore e di culto.

Così Iscomaco finisce col mettere la donna al di sopra dell'uomo: la donna colla sua dolcezza, colla sua bontà, colla sua sollecitudine sempre vigilante, colle cure che dà a tutto ed a tutti, è come la provvidenza della casa: sotto questo rispetto essa vale più dell'uomo.

VIII.

Sarebbe interessante seguire Iscomaco negli altri consigli che dà alla sua donna: vi si vedrebbe sempre la stessa tenerezza, la stessa affettuosità, lo stesso sentimento che non è un essere inferiore quello a cui si parla, ma un essere eguale a noi, degno di rispetto e d'onore, che va trattato coi segni del rispetto e dell'onore. Un giorno la moglie non riesce a trovare una cosa che il marito le chiede, e ne è punta e fa il viso rosso. Il marito le dice semplicemente così: « Non t'affliggere, o donna, perchè non puoi darmi quello che ti chiedo: certo, è povertà non poter servirsi di ciò di cui si ha bisogno, ma è povertà meno molesta non poter trovare quello che si cerca, che neppure cercare sapendo che non c'è. Del resto non tu sei la cagione di ciò, ma io, che non ti indicai ove dovesse essere risposta ogni cosa, perchè tu sapessi ove metterla e donde pigliarla. Nessuna cosa è tanto bella e tanto utile per gli uomini quanto l'ordine. Un coro è una riunione d'uomini, ma se ognuno fa quello che gli piace, è una confusione ed è spiacevole a vedersi; laddove se tutti procedono con

ordine sia nel passo, sia nel canto, se ne ha uno spettacolo degno d'esser veduto ed udito...... Altrettanto dicasi di un esercito e d'una flotta...... Il disordine è come se un contadino gettasse insieme orzo, grano, legumi, e dovesse poi scegliere nella confusione, per farne farina, o pane, o companatico..... Anche tu dunque, o donna, guardati da questa confusione...... Anche le cose più umili, disposte con ordine, paiono belle: sembrano come un coro di arnesi, ed hanno la bellezza del coro » [1].

Non si potrebbe con più garbo fare un rimprovero e dare un avvertimento! E la donna, non che aversene a male, se ne compiace, come avesse, osserva Iscomaco, trovato nella miseria qualche abbondanza, e prega il marito di mostrarle quanto prima come l'ordine nella casa possa essere effettuato [2].

Un altro giorno Iscomaco vede che la moglie è impiastricciata di biacca, che ha molto belletto, che ha le scarpe alte, più alte del naturale: la donna voleva apparire più bianca, più rossa, più grande di quello che non fosse, (sempre eguali in questo le donne, anche le più sagge!). Iscomaco le dice: « Dimmi, o moglie, mi stimeresti tu compagno nei beni più degno d'amore, se questi beni ti mostrassi quali sono, e non mi vantassi d'averli maggiori, e non te ne occultassi alcuno; o se invece mi studiassi d'ingannarti dicendo d'averli maggiori di quello che sono, e ti mostrassi l'argento adulterato, e ti facessi apparire come vere le collane nelle quali fosse sotto del legno, e le vestimenta di porpora

---

(1) *Econom.*, VIII, 2 e sg. Ho in parte tradotto, in parte riassunto.

(2) *Econom.*, IX, 1.

scolorita?....... E ti parrei compagno del corpo più degno d'amore, se m'ingegnassi di presentare a te il mio corpo sano, robusto, di buon colorito, o invece, impastato di minio, unto sotto gli occhi di liscio, mi mostrassi a te, e conversassi con te, ingannandoti e dandoti a vedere e toccare il minio invece del color mio naturale?.... A me non piace il color della biacca, nè del belletto, ma il tuo. Come gli dei fecero piacevoli i cavalli ai cavalli, i buoi ai buoi, le pecore alle pecore, così gli uomini giudicano piacevole il puro corpo dell'uomo. D'altra parte gli inganni non ingannano che gli estranei, non quelli con cui si ha consuetudine di vita. Poichè o si scoprono quando ci si alza da letto, e non ci siamo ancora acconciati, o li mette a nudo il sudore, il piangere, il bagnarsi » (1). E la moglie, oh! miracolo di amore coniugale, riesce anche questa volta a contentare il marito e a vincere la tendenza, così forte nel cuore d'una donna, alla biacca e al belletto. « Per l'avvenire, così narra Iscomaco, non fece più alcuna cosa tale; procurò invece di mostrare se stessa pulita e decentemente adorna, e mi domandava, se avessi da consigliare ancora qualcha cosa, per essere veramente bella e non parere » (2). Socrate dice in un certo luogo che questa moglie ha animo virile, e il marito la chiama magnanima (3): la vita sorrisa dall'amore e lieta dei doveri di sposa l'avea fatta così!

(1) *Econom.*, X, 2-8.
(2) *Econom.*, X, 9.
(3) *Econom.*, X, primo paragrafo.

IX.

La dottrina di Socrate ha avuto in Senofonte un interprete eloquente. Nell'*Economico* egli l' ha come drammatizzata col dialogo di Socrate con Iscomaco e d' Iscomaco con la sua donna, sicchè più che una dottrina ci appare qualche cosa di vivente che si agita, e si muove dinanzi a noi. In un'altr'opera, la *Ciropedia,* le fa assumere addirittura persona, la persona di Pantea, la dolce, la forte eroina amante del marito, fedele a lui in vita, fedele a lui fin nella morte. Io non so se l'episodio di Pantea, il più grazioso e pietoso episodio di tutta la *Ciropedia*, abbia qualche fondamento storico; qua e là ci sono particolari che si direbbero di fatto (1): comunque, se il fatto avvenne, Senofonte l'ha certo idealizzato, coll'intenzione di ritrarre in Pantea una donna quale egli avrebbe voluta, quale, forse, avrebbe voluta Socrate. Già questa intenzione di ritrarre nei vari personaggi questo o quell'altro aspetto della dottrina di Socrate, si rivela dappertutto nella *Ciropedia*, una specie di romanzo storico, com'è noto, in cui la storia di Ciro il grande serve di pretesto alle manifestazioni di opinioni morali, politiche, militari, ecc., proprie della scuola socratica: anche nell'episodio di Pantea dev'essere avvenuto altrettanto. Pantea si riconnette alla donna d'Iscomaco; forse a questa pensava Senofonte quando negli

(1) Cfr. specialmente *Cirop*. VII, 315, dove si parla d'una tomba e d'una colonna con sopra scritti in siriaco i nomi di Pantea e di suo marito, morti: se pure qui non si tratta, come è ammesso dai critici, d'un'interpolazione.

ultimi anni di sua vita componeva l'episodio della *Ciropedia;* per quanto la donna d'Iscomaco dia prova delle sue virtù dentro la casa, e Pantea al campo, fra i soldati, in mezzo ai quali la sorte e l'amore al marito l'hanno posta. Ma Senofonte voleva forse mostrare che la donna saggia è saggia dappertutto, in qualunque condizione di vita, a qualunque cimento si trovi esposta. La donna d'Iscomaco rappresenta come un lato, un aspetto della vita donnesca, il più positivo, il più vero, per quanto il più modesto; Pantea rappresenta il lato eroico, quasi romanzesco di questa vita: tutt'e due però le mirabili donne sono congiunte insieme dall'amore illimitato pel marito, dalla devozione e dal culto per la famiglia; sicchè sono come una persona sola, simbolo insieme ed esempio di amore coniugale, di alte virtù femminili.

Pantea, moglie di Abradata, re dei Susiani, la più bella donna dell'Asia, come correva voce, è caduta, per la disfatta degli Assiri, nelle mani dei Medi, mentre il marito suo è lungi da lei, mandato ambasciatore presso il re dei Battriani. Destinata a Ciro, come il più prezioso bottino di guerra, le dicono che deve rinunziare al marito. « Tuo marito è uomo bello e valoroso, e tuttavia ora ti scegliamo per un altro uomo, a quello non inferiore nè in bellezza, nè in senno, nè in potenza, anzi, se altri mai, degno d'ammirazione ». La donna, ritta in piedi nella sua tenda, ascolta queste parole, e, se prima avea pianto in silenzio la sua sventura, sicchè le lagrime le bagnavano le vesti e le scorrevano fino ai piedi, ora si squarcia il velo e si lagna altamente, e forte insieme con lei gridano le ancelle.

Ciro, a cui la donna fu dipinta per la maestà, il decoro, la prestanza della persona, la bellezza del volto, tale che mai una simile nacque da mortali nell'Asia,

non vuole vederla; teme che se ne innamorerebbe vedendola, ed egli ha da condurre a lieto fine le imprese iniziate! La dà perciò in custodia ad un suo fido, Araspa, tanto più che costui s'è vantato di poter a sua posta dominare i moti del cuore: l'amore è cosa volontaria ed egli saprà bene astenersi dall'amare la donna che gli si affida, per quanto bella; la bellezza umana non è da tanto da forzare chi non voglia ad operare contrariamente al bene; se fosse da tanto, tutti ne sarebbero egualmente forzati. « Non sono che miseri omiciattoli, μοχθηρὰ ἀνθρώπια, quelli che si lasciano vincere da tutti gli appetiti, e poi ne incolpano amore ». Ciro l'avverte di stare in guardia ad ogni modo: « può essere in verità che non tosto resti abbruciato dal fuoco chi il tocca, nè tosto le legna levino in alto la fiamma; io non pertanto non amo toccare il fuoco volontariamente, nè guardare curiosamente le persone belle; e ancor te consiglio, o Araspa, di non fermarti a mirarle, perocchè se il fuoco abbrucia solo quelli che gli sono dappresso, la bellezza anche quelli che la guardano da lontano accende in modo da farli avvampare di amore ». Il consiglio era più che mai opportuno, ma fu invano. L'incauto giovane, che aveva filosofato tanto bene intorno all'amore, mostrò di non essere altrettanto buono a mettere in pratica la sua filosofia: l'amore s'impadronì di lui proprio contro il suo volere. « Tra perchè vedeva la donna bella e ne scopriva la grande bontà e facevale servigi e pensava di non esserle ingrato, tra perchè si avvedeva che essa gli era riconoscente, e che dal canto suo cercava che per mezzo dei suoi famigliari ei trovasse all'entrare il bisognevole e che, ammalandosi per avventura, di nulla patisse disagio, restò preso d'amore per lei » (¹).

(¹) *Cirop.*, IV, 6, 11 e specialmente V, I, 1-18.

E non fu meraviglia, οὐδὲν θαυμαστὸν ἔπαθε, osserva qui argutamente Senofonte (1); meraviglia fu invece che, non potendo persuaderla a ricambiarlo d'amore, ricorresse alle minaccie per ottenere il suo intento. La donna allora, temendo la violenza, decide di fare avvertito di tutto Ciro. Non aveva parlato, non volendo mettere zizzania fra amici, finchè l'amore di Araspa si era manifestato soltanto a parole: ora non più; il silenzio sarebbe stato colpevole. Ciro, non malcontento dell'avventura, che mostrava quanto a torto l'amico si vantasse di essere superiore all'amore, e quanto a ragione egli diffidasse, fa che Araspa si allontani: l'aveva egli messo alle prese con quella potente nemica; doveva ora provvedere allontanandolo. « Potrai tu andartene lungi dalla bella Pantea? — Due anime, o Ciro, io ho manifestamente; questa filosofia ho ora imparato da quel ribaldo sofista, che è Amore. Perciocchè, se avessi un'anima sola, non sarebbe ella ad un tempo buona e cattiva, nè amerebbe ad un tempo le cose oneste e le disoneste, nè le stesse ad un tempo vorrebbe fare e non vorrebbe: invece ho certo due anime, e, quando domina la buona, si opera bene, quando la cattiva, male. Ora, poichè tu sei venuto in mio soccorso, domina in me la buona e di gran lunga »; mi allontano adunque. E si allontanò. E Pantea, quasi a compensar Ciro, per una parte, della perdita dell'amico, per l'altra, della santità, della moderazione, della pietà ch'egli aveva avuto per lei, sua prigioniera, manda per il marito e s'adopera così presso di lui che diventi amico a Ciro ed alleato. « In che modo, o Pantea, io, e per la tua parte e per la mia, potrò mai rimeritar Ciro? — In qual altro modo che

(1) *Cirop.*, V, 1, 18 in fine.

col cercare di essere verso di lui quale egli fu verso di te, ὅμοιος περὶ ἐκεῖνον οἱόσπερ ἐκεῖνος περὶ σέ? » E Abradata infatti diventa amico a Ciro ed alleato, e mette a sua disposizione carri e cavalli in abbondanza [1].

La moglie è felice pel marito ricuperato. Avendo presa, all'insaputa di lui, la misura esatta della sua armatura, gli presenta un giorno, mentre ei stava per armarsi e salire sul suo carro e andare alla guerra, « un elmo d'oro e d'oro bracciali, e larghi girelli per le giunture delle mani, e un manto di porpora che giungeva fino ai piedi, con pieghe agli orli, e un pennacchio tinto in color di giacinto ». Il marito ne è meravigliato e commosso. « Tu dunque, o donna, hai fatto per me queste armi, distruggendo ogni tuo ornamento? — Non quello, certo, ch'è il più prezioso; perocchè tu per me, se anche agli occhi altrui apparirai quale ai miei aparisci, sarai il maggiore ornamento ». E così dicendo la donna veste il marito delle armi; e, benchè si studi di non parere, le stillano giù per le guancie le lagrime. Abradata, bello e grazioso nella nuova armatura, sta per montare sul carro oramai. Pantea, fatti ritirare gli astanti, gli rivolge queste estreme parole: « O Abradata, se altra donna mai ha onorato il marito più dell'anima sua, μεῖζον τῆς ἑαυτῆς ψυχῆς ἐτίμησεν, penso bene che tu sappia ch'io pure sono una di queste. Che bisogno dunque c'è ch'io ti dica ogni cosa una per una? Stimo che le opere mie te n'abbiano già fatto persuaso, più che le parole, che ora per me dir si potessero. Ma, sebbene tal io mi sia verso di te come tu sai, ti giuro pel mio e pel tuo amore, che amerei meglio andarmene sotterra con te dimostratoti prode, che vivermene disono-

---

[1] *Cirop.*, VI, 131-51.

rata con te disonorato; tanto te e me io stimo fatti per le nobili cose, οὕτως ἐγὼ καὶ σὲ τῶν καλλίστων καὶ ἐμαυτὴν ἠξίωκα. Grandi grazie noi dobbiamo a Ciro; fatta prigioniera e destinata ad esser sua, ei mi ti guardò sempre come moglie di un suo fratello: sii adunque a lui valoroso e fedele ». Il marito, toccandole colle mani il capo e alzando gli occhi al cielo, pregò: « O Giove massimo, fa ch'io possa mostrarmi degno marito di Pantea ». E monta sul carro, e montato che è, avendo l'auriga chiuso la seggia, Pantea, non avendo modo d'abbracciare ancora altrimenti il marito, bacia la seggia, κατεφίλησε τὸν δίφρον. Intanto il carro di lui va innanzi, ed ella lo segue di nascosto, finchè voltosi indietro Abradata e vedutala, « sta di buon animo, o Pantea, le dice: addio, ti ritira oramai ». Gli uomini, nota Senofonte, come che Abradata e il suo carro fossero un bello spettacolo, non poterono ammirarlo, se prima Pantea non si fu ritirata (1).

Abradata cade combattendo da prode, soddisfacendo così l'ultimo voto della sua donna, e ripagando a Ciro il beneficio ricevuto (2). Ma Pantea non sopravvive, non può sopravvivere al marito. Ne raccoglie il cadavere, lo ripone nel cocchio in cui è tirata ella stessa, e lo trasporta lungo il fiume Pattolo; gli eunuchi e i servi scavano sur un monticello una fossa; ella, sedendo in terra, adorna il morto di tutto quanto ha e gli tiene il capo sulle ginocchia, mentre si lamenta d'essere stata lei, coi suoi consigli, la causa della sventura. « Egli, incolpabile per ogni verso, finì di vivere; io, che stata gli sono consigliatrice, gli seggo viva d'accanto ». Ordina poi a tutti di ritirarsi; solo la nutrice vuole pre-

---

(1) *Cirop.*, VI, 4, 2-11.
(2) *Cirop.*, VII, 1, 29-32.

sente e la prega di avvolgerli, quand'ella pure sia morta, in un solo drappo; quindi si colpisce col pugnale e, posata la testa sul petto del marito, muore. Ciro pianse Abradata, la valorosa anima e fida, che l'avea abbandonato, pianse e ammirò Pantea, la dolce donna, che avea diviso la sorte del marito, e innalzò loro un grandioso monumento [1].

Tale il magnifico episodio, riflesso, io credo, della dottrina di Socrate, che Senofonte ci ha tramandato.

---

[1] *Cirop.*, VII, 3, 2-16. Questo 3° capitolo del VII libro è magnifico; noi non ne abbiamo dato che una pallida idea.

LA DONNA

NELLA DOTTRINA DI PLATONE

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

I.

Socrate non ebbe sempre nei suoi discepoli fedeli interpreti del suo pensiero. Appunto la dottrina intorno alla donna ha assunto nella *Repubblica* di Platone un aspetto e una forma inattesi: in Platone il socratico si direbbe scomparso affatto per questo riguardo!

Anzitutto tale dottrina non è in Platone una cosa che stia a sè, che abbia valore proprio; è invece come un episodio della grande dottrina intorno allo Stato, a cui resta sacrificata, e da cui viene assorbita. Poi, al pari della dottrina, viene sacrificata e assorbita la donna stessa, che ne è argomento. Lo Stato è il solo organismo destinato a vivere di vita propria; ogni altro organismo deve vivere in esso e per esso, che vale quanto sparire come organismo a sè: tale è anche la sorte della donna.

Suprema condizione dello Stato per Platone è l'unità e l'armonia. A quest'unità, a quest'armonia sono ostacoli insormontabili il possesso e la proprietà; possesso e proprietà di qualunque genere, sotto qualunque forma. Il *mio* e il *tuo* non devono esistere; devono essere comuni i beni, comuni le donne, comuni i figli: solo allora la pace e la concordia regneranno nello Stato. Se i guerrieri possedessero terre e case e oro e argento, subito l'ambizione, l'odio e tutte le passioni, che

s'accompagnano alle ricchezze, s'introdurrebbero nei loro cuori, e non guardiani sarebbero dello Stato, ma lupi rapaci [1]. Egualmente se avessero donna propria e figli propri: la famiglia è principio d'incorreggibile egoismo. « V'ha più gran male, per lo Stato, di quello che lo dilacera e divide, e ne fa molti in luogo di uno? O più gran bene, di quello che lo leghi insieme e gli dia unità? — Non v'ha. — E non lega insieme la comunanza delle gioie e dei dolori.....? — Appunto così. — E la particolarità in siffatti sentimenti non dissolve?..... — Come no? — E cotesto non avviene, quando le parole *mio* e non *mio* non si pronunciano ad un tempo nella città, e così egualmente la parola *altrui*?..... — Senza dubbio. — Quel qualunque Stato adunque, nel quale i più dicono alla medesima cosa, e in un medesimo intendimento, cotesto *mio* e non *mio,* quello appunto è nel miglior modo governato? — Di molto, certo. — Ciò vale quanto dire quello Stato, che più da vicino s'assomigli ad un solo individuo; per esempio, quando per avventura fosse percosso il dito di qualcuno di noi, tutta la comunità del corpo e dell'anima, organata a unità dal principio che ha in essa l'imperio, se ne risente, e tutta intera ad un tempo si duole del membro che ha sofferente, e così diciamo che l'uomo ha dolore al dito; e lo stesso discorso facciamo di qualunque altro membro dell'uomo, sia per il dolore, ove il membro sia ammalato, sia per il piacere, ove si risani. — Lo stesso, sì, e come tu dicevi, ecco l'imagine d'uno Stato ben governato. — Checchè di bene o di male adunque accada anche ad un solo de' suoi cittadini, uno Stato siffatto dirà innanzi tutto

---

(1) PLATONE, *Repub.*, III, 22, 416 E-417 AB.

che costui gli appartiene come cosa sua, e tutto quanto insieme se ne rallegrerà, o ne sentirà cordoglio. — Di necessità, uno Stato ben governato. — Torniamo ora allo Stato nostro, e vediamo se le consentite conclusioni del discorso in esso soprattutto si riscontrino, o se in qualcun altro meglio..... Puoi tu dirmi se negli altri Stati i reggitori considerino taluno dei lor compagni come famigliare, tal altro come straniero? — Niente avviene più di frequente. — E i guardiani del nostro Stato invece? Si dà mai caso che un di essi consideri o chiami straniero qualcuno dei suoi compagni? — No davvero, perchè in qualunque gli accada d'imbattersi, farà conto d'imbattersi come in un fratello, o in una sorella, o in un padre, o in una madre, o in un figlio, o in una figlia, ovvero in nati o progenitori di costoro. — Benissimo. Ma dimmi di più, ti limiterai tu a prescrivere i propri lor nomi soltanto, o non vorrai anche che in tutte le azioni operino in modo corrispondente ai nomi, sicchè per quelli che chiamano padri abbiano il rispetto, la cura, l'obbedienza, che la legge prescrive verso i genitori? O che altrimenti non avran bene nè dagli dei, nè dagli uomini, come che non opererebbero nè santamente nè giustamente, se altrimenti si comportassero? Questi od altri precetti faranno i cittadini tutti risuonare alle orecchie dei fanciulli, intorno alla condotta che devon tenere verso i padri che venissero loro dimostrati, o verso gli altri parenti? — Questi appunto, chè sarebbe ridicolo, se senza le opere i nomi di parentela soltanto suonassero per le bocche. — Più che in tutti gli altri Stati adunque regnerà accordo in questo nostro e, ciò che dicevamo poco fa, quando ad uno capiti bene o male, tutti diranno insieme: le cose mie van bene, le cose mie van male. — Verissimo. — Ma conseguenza di questa opi-

nione e di questo modo di parlare non dicevamo essere la comunanza dei piaceri e dei dolori? — E dicevamo rettamente. — I cittadini nostri adunque avranno più che mai in comune le stesse cose, che perciò chiameranno mie, e, queste avendo in comune, avranno anche la maggior possibile comunanza del dolore e del piacere. — Certo. — E causa di ciò non sarà, oltre le restanti istituzioni dello Stato nostro, la comunanza delle donne e dei figli tra i guardiani? — Questa massimamente. — Ma noi abbiamo consentito che cotesto fosse il più gran bene dello Stato, assomigliando uno Stato ben governato ad un corpo, il quale risente il dolore o il piacere, che prova anche solo un suo membro. — E dirittamente l'abbiamo consentito. — Adunque cagione del massimo bene per lo Stato ci si rivela la comunanza delle donne e dei figli tra i guardiani di esso. — Questa conclusione è giusta. — Aggiungi che s'accorda con ciò che abbiamo stabilito prima. Perocchè dicevamo che i guerrieri nostri non dovevano avere in proprio nè case, nè terre, nè possessi, ma che conveniva ricevessero dagli altri il loro nutrimento, come mercede della guardia che fanno, e sel consumassero in comune, se voleano essere veri guardiani. — Benissimo. — Ora le cose discorse dianzi e quelle dette adesso, ancor meglio, non è vero che li renderanno veri guardiani, e faranno che non dilacerino lo Stato; il che certo avverrebbe, se ciascuno nominasse mia non la stessa cosa, ma una cosa diversa; se uno si tirasse in casa tutto quanto potesse possedere da solo, senza farne parte agli altri, e un altro facesse altrettanto dal canto suo; se avessero ciascuno donna propria e figli propri, procacciandosi di propri obbietti propri piaceri e dolori; laddove, in un unico concetto del proprio, tendendo tutti al medesimo, per quanto è

possibile, avrebbero gioie e dolori comuni? — Verissimo. — E querele e processi reciproci non andranno lontani da costoro, per il fatto che nulla di proprio possiedono, fuorchè il corpo, e tutto il resto è comune? E perciò non avverrebbe anche a costoro di essere senza sedizioni e tumulti, i quali nascono fra gli uomini per il possesso dei beni, dei figli, dei congiunti? — Di necessità saran liberi da tutti questi mali. — E però ragionevolmente non vi sarebbero neppur fra di essi questioni di violenze e di contumelie » (1).

II.

Come si vede, a un'ideale unità dello Stato, alla concezione d'uno Stato in cui regni la più perfetta armonia, e la pace e la concordia non siano turbate mai da questioni egoistiche di mio e di tuo, da rivalità e gelosie di possesso, Platone sacrifica la proprietà e la famiglia, proclamando il comunismo più schietto e più ardito che sia stato proclamato mai.

Noi non dobbiamo occuparci del comunismo che riguarda la proprietà; bensì, per lo scopo nostro, di quello solo che riguarda la donna ed i figli. Or bene, per questa parte, Platone, pur risoluto e deciso, sente di trovarsi di fronte ad una grande difficoltà, a un flutto che potrebbe travolgerlo, com'egli stesso, per bocca di Socrate, dichiara (2). È veramente possibile un tal co-

(1) Platone, *Repub.*, V, 10-12, p. 462 A-464 E.
(2) Plat., *Repub.*, V, 7, 457 C.

munismo? Che sia utile non gli par dubbio; che sia possibile è un'altra faccenda ([1]). Intanto ei suppone che sia in atto già. O perchè non dovrebbe essere permesso dare come esistente quello che si vagheggia, considerare come attuati i nostri ideali ([2])? I pittori non fanno appunto questo? Sarebbe men valente un pittore che, avendo dipinto un modello di quello che sarebbe il più bell'uomo, e collocata ogni cosa per bene nella pittura, non sapesse poi dimostrare che quel tal uomo è possibile? Così anch'egli s'è foggiato col ragionamento un modello di Stato perfetto, e, se al ragionamento non corrisponda poi appuntino la realtà, se non sia possibile che la cosa sia fatta nel modo preciso che si discorre, ha ottenuto almeno il vantaggio, avendo un ideale dinanzi agli occhi, di fare che la realtà si accosti più e più ad esso. « Se noi saremo abili a trovare come uno Stato potrebbe esser retto nel modo più vicino ai discorsi che abbiamo fatto insieme, di' che abbiamo trovato che la cosa è possibile » ([3]).

Ed ecco come sarebbe attuato questo ideale di Stato. Uomini e donne trovandosi assieme, (Platone limita il suo discorso alla classe dei guerrieri, o dei guardiani dello Stato, e alle donne loro), nelle case, alle mense, nei ginnasi, dovunque, saranno da una necessità ingenita, che è poi la necessità amorosa, più forte della stessa necessità geometrica, condotti a congiungersi fra loro. Tali congiunzioni però non saranno abbandonate al caso: non lo tollererebbero i reggitori dello Stato, i quali prenderanno ogni misura per congiungere i più

([1]) Plat., *Repub.*, V, 7, 457 E.
([2]) Plat., *Repub.*, V, 7, 458 AB.
([3]) Plat., *Repub.*, V, 17, 472 E-473 A.

eletti, e rendere gli sponsali più santi ch'è possibile. Le razze migliori degli animali, cani, uccelli, cavalli, ecc., come si ottengono? Non forse coll'accoppiare il miglior maschio colla miglior femmina, il più fiorente colla più fiorente? Ebbene, lo stesso avviene anche per la razza umana. Se non che qui c'è bisogno di maggiore industria e cautela: i reggitori dello Stato non potranno che di nascosto ricorrere ai provvedimenti necessari a migliorare la razza; dovranno adoperare una gran copia di menzogne e d'inganni pel bene stesso dei loro governati: se operassero alla scoperta, come può operare alla scoperta chi vuole avere buone razze animali, troverebbero opposizioni invincibili. « Bisogna certo, anche qui, scrive Platone, che gli ottimi si congiungano, le più volte, colle ottime, e, di pessimi, per contrario, colle pessime, e di quegli nutrire i figliuoli, di questi no, se vuolsi che la mandria, τὸ ποίμνιον, riesca davvero eccellente. Ma tutto questo deve restare occulto che si faccia, eccetto che a soli i reggitori, se pure la greggia dei guardiani, ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων, avrà ad essere quanto più è possibile scevra di tumulti ». Adunque si istituiranno feste solenni, con sacrifici ed inni agli dei, e in queste si accoppieranno gli sposi e le spose. Si lascierà loro credere che la sorte decide della loro unione; ma in realtà sarà una sorte fissata d'avanzo, per prevenire le brutte sorprese del caso; sarà una scelta giudiziosa, affinchè da tali unioni nascano figliuoli bene organati di corpo e d'anima: avranno in ciò un trattamento di favore i giovani che si mostrino prodi in guerra od altrove. Il numero dei connubi sarà nell'arbitrio dei reggitori, affinchè costoro conservino, per quanto è possibile, lo stesso numero d'uomini, avendo riguardo alle guerre, alle malattie e a tutti gli altri accidenti siffatti, e lo Stato nè cresca troppo, nè troppo diminuisca. Le

donne daranno figli allo Stato dai venti ai quarant'anni; gli uomini, non appena abbiano oltrepassato la prima foga dell'età, fino ai cinquantacinque anni. I cittadini che, per un vergognoso libertinaggio, passino sopra a questa legge dell'età, o, anche stando nei limiti di essa, cerchino connubi non consentiti dai reggitori, non faranno nè pia, nè giusta azione, οὔτε ὅσιον οὔτε δίκαιον τὸ ἁμάρτημα; commetteranno una specie di sacrilegio, e « il figlio nascerà non concepito col favore dei sacrifici e delle preghiere, che ad ogni tempo di sponsali si faranno da sacerdotesse e da sacerdoti e da tutta quanta la città...., ma generato invece nel favor delle tenebre, con orribil licenza »; e perciò spurio, non legittimo, non sacro, νόθον καὶ ἀνέγγυον καὶ ἀνίερον. I figli legittimi nati da legittime nozze, cioè da nozze rese sacre dalla religione e consentite dai reggitori, e quindi da genitori eletti, saranno portati in un luogo chiuso, una specie di stalla comune, e affidati alla custodia di donne e d'uomini incaricati della cura di nutrirli e di allevarli: i figli nati da nozze illegittime, da genitori dappoco, o comecchessia deformi, saranno nascosti in luogo segreto, ignorato.

Oltrepassata l'età, fissata per legge, del generare, uomini e donne potranno congiungersi liberamente; a condizione però che non nascano figli da tale unione, che, se mai nascessero, si dovrebbero esporre e lasciare senza nutrizione; e a condizione anche che sia eliminata ogni unione incestuosa, dell'uomo colla figlia e colla madre, colle figlie delle figlie e colle ascendenti della madre; della donna col figlio e col padre, coi discendenti e cogli ascendenti di questi.

Ma come conoscere simili parentele in uno Stato, in cui donne e figli sono comuni? Platone vorrebbe provvedere anche a questo. Tutti quelli che saran nati

nel settimo e nel decimo mese, a partire dal giorno degli sponsali d'un guerriero, saranno considerati come suoi figli, se maschi; come sue figlie, se femmine; i figli e le figlie di questi saranno considerati come suoi nipoti; e tutti quelli che saran nati nel tempo in cui i padri e le madri loro generavano, saran considerati come fratelli e sorelle [1].

III.

La semplice esposizione di questa strana teoria comunistica è abbastanza eloquente, perchè occorra spendere molte parole a far capire che qui siamo ben lontani dall'ideale che aveva Socrate della donna [2].

Socrate mirava a innalzare moralmente la donna e a renderla consapevole e degna insieme dell'alto posto, che le spetta nella famiglia, come moglie, come madre, come massaia. La famiglia non è, per lui, in antitesi collo Stato, da cui deva essere assorbita; è, per contro, elemento integrante dello Stato, al cui benessere deve contribuire con una sua ottima costituzione interiore; mentre, d'altra parte, trova nello Stato e per lo Stato la sua soddisfazione più ampia. Platone invece riduce la donna alla pura condizione d'una procreatrice di cittadini per lo Stato, e la tratta alla stessa stregua, press'a

---

(1) PLAT., *Repub.*, V, 7-9, p. 458 C-461 E.

(2) Vedi il mio studio precedente, « *La donna nella dottrina di Socrate* ».

poco, delle femmine degli animali, il cui valore intrinseco è nullo, e che si cercano e si vogliono ottime, perchè la razza abbia sempre a migliorare: di famiglia neppur l'ombra in lui; tra famiglia e Stato esiste recisa antitesi.

È ben vero che alle singole famiglie Platone vorrebbe sostituire come una grande famiglia, e in questa regolare per legge i connubi, farli santi coll'intervento della religione, e i rapporti di famiglia, fra genitori e figli, tra fratelli e fratelli, ecc., conservare e rendere anzi inviolabili; sicchè il principio dell'amicizia, tanto importante nelle civili società dei Greci, abbia a mutarsi come in una universale parentela, feconda di concordia e di pace. Ma non ostante tutti gli sforzi, non è questa, dato anche fosse possibile, che una parodia di famiglia. Le sacre nozze, ἱεροὶ γάμοι, come le chiama Platone non hanno proprio niente di sacro: per quanto celebrate in mezzo a feste, a sacrifici, ad inni, assomigliano non meno a congiunzioni belluine, importanti, senza dubbio, nel rispetto fisico, ma destituite d'ogni valore morale. Designate poi dalla sorte, ancorchè secondo gl'intendimenti e sotto la vigilanza dei supremi poteri dello Stato, presuppongono agenti che rinunzino ad ogni loro volontà, perfino a quell'istinto della bellezza, che non manca neppure negli animali, quando s'accoppiino fra loro. Senza contare che i figli nati da queste nozze, benchè si chiamino tra loro fratelli e sorelle, non hanno in realtà nulla di fraterno, e i padri e le madri, pur tali per legge di natura, non sono tali però per cure che prestino alla loro prole, allevata per conto dello Stato, e a mezzo di determinate nutrici, straniere ad ogni vincolo di famiglia; senza contare anche che, per quanto riguarda i figli, i quali nascano da unioni non assortite dai reggitori, non benedette

dalla religione, è fatto obbligo ai genitori di esporli, o comecchessia di disperderli (1).

Meglio proclamare l'abolizione assoluta d'ogni personale vincolo di famiglia, il comunismo più deciso, come facevano i Cinici (2), piuttosto che conservare nomi a cui non corrisponde alcuna sostanza! Platone avrebbe voluto correggere l'estrema licenza del comunismo, foggiandolo in qualche modo sulle norme della famiglia. Era impresa disperata; non poteva riuscire che a renderlo anche più odioso e ridicolo. E infatti le distinzioni proprie della famiglia, di padre, di madre, di fratello, di sorella, di avo, di ava e così via, doveano cadere in ogni modo in un sistema che della famiglia è la negazione, solo rimanendo di esso il lato più positivo e più comico nello stesso tempo, la promiscuità bestiale d'uomini e donne, il correr dietro gli uomini alle donne, le donne agli uomini, senza ritegno o freno di sorta.

Appunto sotto questo rispetto estremamente comico considerò il comunismo Aristofane in una sua commedia, *Le Ecclesiazuse*, che noi consideriamo, in buona parte, una critica contro la speculazione aristocratica di Platone, e insieme contro le nuove tendenze democratiche, che per vie diverse avrebbero voluto giungere allo stesso risultato del filosofo.

---

(1) Cfr. intorno alla comunità delle donne e dei figli in Platone Pfleiderer, *Sokrates und Plato*, Tubingen, 1896, p. 176 sg.

(2) Vedi le idee di Diogene il cinico su questo argomento in *Diogene Laerzio* VI. 72. E idee press'a poco uguali a quelle di Diogene professava l'altro cinico, Antistene, secondo che ci testimoniano *Senofonte*, *Conv.* IV. 38, e *Diogene Laerzio,* VI. 3. 4.

Qui cadrebbe in acconcio trattare dei rapporti della commedia di Aristofane col V libro della *Repubblica* di Platone: e sarebbe questione per molti rispetti interessante. Ma ciò ci porterebbe troppo lontano; e d'altra parte la questione è intricatissima, e fu già trattata e in vario senso e con ricchezza di dottrina [1]. Noi ci contenteremo solo di dire che certo Aristofane colla sua commedia intendeva colpire anche la teoria di Platone. Che se il V libro della *Repubblica* è da ritenere per più indizi come posteriore alla commedia, e, pel suo carattere polemico, come una risposta ad essa, non per questo la commedia è da ritenere non rivolta anche contro la teoria di Platone, che Aristofane conosceva, certo, per gli accenni che di essa eran fatti nei quattro primi libri usciti prima, e, più forse, per l'esposizione orale che il filosofo, avanti di affidarla allo scritto, ne veniva facendo fra i suoi adepti; sicchè su di essa era già chia-

---

[1] Accenno solo ad alcune opere in cui la questione è trattata largamente: Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (3ª ediz.) II, 1; Susemihl *Die genetische Entwickelung der plat. Philosophie*, Leipzig, 1857; Krohn, *Der plat. Staat, Halle,* 1876 e *Die plat. Frage,* Halle, 1878; Teichmüller, *Literarische Fehden im viertem Iahrhundert vor Chr.*, Breslau, 1881; Denis, *La Comédie* grecque, Paris, 1886; Ferrai, *Proemio alla Repubblica* in *Dialoghi di Platone volgarizzati*, Padova, 1883; Chiappelli, *Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone* in *Rivista di Filologia classica*, Torino, 1883, anno XI; Cognetti De Martiis, *Socialismo antico*, Torino, 1889. Ultimamente Domenico Comparetti toccò della questione nella *Introduzione* alla versione della commedia di *Aristofane* per A. Franchetti (*Le donne a parlamento*, tradotte in versi italiani da Augusto Franchetti, Città di Castello, Lapi, 1901).

mata l'attenzione del pubblico intelligente d'Atene, e s'eran sollevate difese e opposizioni, che dettero, probabilmente, occasione all'attacco del poeta comico (1).

Il quale attacco fu, come dicemmo, feroce; feroce, non perchè il filosofo personalmente vi sia nominato e fatto oggetto di scherno e di derisione, come Socrate nelle *Nubi*, (erano state già votate le leggi che infrenavano l'antica libertà dei comici); ma per il ridicolo sparso a piene mani sul comunismo, con felice immaginazione supposto già in atto; comunismo dei beni e comunismo delle donne nello stesso tempo.

Sul comunismo dei beni, anzitutto, Aristofane ha scene gustosissime. Ecco, in una, due cittadini; il primo, un dabben uomo, tutto devoto alle nuove istituzioni, che si dispone a portare in piazza, nella comune proprietà, pentole, ampolle, tripodi, e insomma tutte le suppellettili di casa sua; il secondo, un furbacchione, che conosce troppo a fondo i suoi concittadini sempre pronti a nuove leggi, ma per nulla disposti ad adempierle, non appena votate, e che perciò si guarda bene dall'imitare l'amico, di cui anzi deride la dabbenaggine: egli sarebbe disposto più a ricevere che a dare, avendogli ciò insegnato gli dei stessi, i cui simulacri, quando tu li preghi di qualche grazia, hanno sempre le mani tese in atto di ricevere, non di dare. E appunto, in una scena successiva, quando l'araldo ha proclamato che le mense in comune sono pronte, che tutti s'affrettino a parteciparne, questo cittadino, che nulla ha dato, è più che mai disposto a mangiare e a far onore ai nuovi

(1) Vedi intorno a ciò lo studio veramente notevole del Chiappelli: « *Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone* », già citato.

ordinamenti, mentre indarno l'altro, mostrandogli che non ne ha il diritto, vorrebbe chiudergli la strada al *sissitio*. « E andrai a mangiare tuttavia? — Che fare? Bisogna bene che i saggi aiutino la repubblica. — E se tenteranno impedirtelo? — Vi andrò a capo basso. — E se ti percuoteranno? — Li chiamerò in tribunale. — E se ti derideranno? — Stando alle entrate, torrò di mano le vivande a coloro che le portano » (1).

Ma specialmente contro il comunismo delle donne si sbizzarrisce la musa del poeta comico.

Dopo che le donne le quali hanno in mano il governo, hanno provveduto, con bizzarro provvedimento, che le vecchie e le brutte non siano escluse dai vantaggi del comunismo, e che i giovani non possano a lor posta accostarsi alle giovani, se prima non abbiano mostrato che anche le vecchie stan loro a cuore (2); ecco una scena, d'una *vis* comica irresistibile, tra una giovane ed una vecchia, che si disputano un bel giovanotto, l'una mettendo innanzi i diritti dell'età, l'altra le prescrizioni della legge. La giovane sta per ottenere vittoria finalmente. Ma ecco sopravvenire una seconda vecchia, che le strappa il giovanotto in nome della legge; e poi una terza ancora, che vorrebbe strapparlo alla seconda, sicchè il disgraziato malmenato, sbattuto tra quelle furie, non ha che a maledire la sua sorte e a lamentarsi d'esser nato in ira agli dei. « Oh! me tre volte misero, oh! me sfortunato, che con tali fiere sono alle prese » (3).

E sul come faranno a conoscersi padri e figli fra

(1) Versi 728-876.

(2) Versi 617-618; 693-709; 1015-1020.

(3) Versi 877-1111.

loro nello Stato comunistico, ecco quest'altra scena. « In che modo, vivendo noi così, potrà ognuno conoscere i propri figli? — Che bisogno c'è? Stimeranno padri tutti quelli che siano più avanzati in età. — Ciò vuol dire che in avvenire schiacceranno anche meglio, non conoscendolo, ogni vecchio, dal momento che ora, pure conoscendo che è padre, lo schiacciano. Come infatti, quando sia sconosciuto, non gli faranno ogni dispetto? — Ma chi sarà presente non lo permetterà. Una volta non si davano pensiero degli altrui padri, se qualcheduno li battesse: ma ora, se alcuno vedrà che un vecchio è battuto, temendo che non sia battuto il proprio padre, vorrà impedirlo. — E in ciò non parli stupidamente; ma, se Epicuro, accostandomisi, o Leucolofa mi chiami padre, ciò mi sarà ben grave ad udire. — Però non più grave di questo. — Di che? — Che Aristillo ti baci, chiamandoti padre. — E pianga e gridi anche. — Però egli è nato prima che tali ordini nuovi fossero decretati; sicchè non avere timore che ti baci » [1].

IV.

Ma non tutta la dottrina di Platone che riguarda la donna, si può dire in perfetta opposizione con quella di Socrate. Ce n'è una parte, anzi, che vi si riattacca, e strettamente, nel principio fondamentale almeno, per quanto se ne deducano poi conseguenze, che Socrate certamente non avrebbe voluto accettare. Per questo

---

[1] Versi 635-650.

rispetto il V libro della *Repubblica* si divide come in due parti: la seconda, quella che abbiamo esposto, la quale contiene la dottrina comunistica; la prima, quella che esporremo ora, la quale si può considerare come uno svolgimento, sia pure nuovo e inatteso, di principii socratici.

Socrate, s'è già detto [1], considerava la natura della donna per nulla inferiore a quella dell'uomo: essa ha bisogno solo di cognizione e di forza; le si può insegnare con fiducia tutto ciò in cui si voglia averla istruita. Da questo principio Platone deduce che le donne abbiano nello Stato gli stessi uffici dell'uomo, e siano allevate ed educate nella stessa maniera. Non dobbiamo tenere le nostre donne chiuse in casa, quasi non siano abili a far altro che a partorire ed allevare figliuoli. Che cosa fanno le femmine dei cani da guardia? Custodiscono il gregge al pari dei maschi. Ebbene, altrettanto facciano le donne dei guardiani dello Stato: custodiscano lo Stato al pari dei loro mariti. Ma non è possibile adoperare gli animali nelle stesse opere, se non si allevino e si educhino alla stessa maniera: parimenti, se adopereremo le donne negli stessi uffici degli uomini, bisogna istruirle ed educarle nelle stesse cose. Ginnastica e musica s'insegneranno dunque loro, come s'insegnano agli uomini, e si eserciteranno negli altri esercizi guerreschi propri di costoro. E se alcuno troverà ridicolo che le donne debbano tutte nude esercitarsi nelle palestre insieme cogli uomini, e non solo le giovani, ma anche quelle più avanzate in età, e maneggiare le armi e darsi all'equitazione, si potrà osservare che « è

---

[1] Vedi il mio studio precedente « *La donna nella dottrina di Socrate* ».

stolido chi stima ridicola altra cosa che la cattiva, e si prova di movere il riso, avendo l'occhio, come a ridicolo, a qualche altro rispetto che a quello dell'insipienza e del male ». Non si devono temere i frizzi degli uomini arguti, οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα, per questa novità della ginnastica e della musica estesa alle donne: se questi uomini volessero smettere gli scherzi e fare da senno, σπουδάζειν, vedrebbero di quante cose s'è riso, che ora non paiono ridicole che ai soli barbari, e come ciò che è ridicolo all'occhio, si risolve, in realtà, bene spesso in vantaggio (1).

E i vantaggi della ginnastica e della musica estesa alle donne sono grandissimi. Qui Platone non avea che a richiamare quanto avea detto in libri precedenti su questa duplice educazione.

La musica è educazione dell'anima, la ginnastica del corpo. La musica che abbraccia, in un senso generale, tutte le arti inspirate dalle Muse, e non la musica propriamente detta soltanto, deve precedere, e, con l'opportuna scelta dei ragionamenti, dei racconti specialmente poetici, dei generi letterari, e poi dei ritmi e delle armonie musicali, delle opere d'arte da offrire all'ammirazione, deve fare che gli animi di coloro a cui si rivolge, siano educati alla verità, al culto del divino, rappresentato sempre come il modello della perfezione, al coraggio, alla temperanza, alla tranquillità, alla serenità, alla mitezza, e, in una parola, al bello, chè il

(1) *Rep.* V. 3. 451D-452E. È certo che qui Platone intende polemizzare con quelli che metteano in burletta la sua teoria, ch'erano sicuramente i comici, i *χαρίεντες*, gli *ἀστεῖοι*, i quali si compiacevano di *κωμῳδεῖν πάντα*.

bello riunisce in sè in magnifico accordo tutte le virtù dell'anima. « O Glaucone, la educazione musicale non sarebbe per questo efficacissima che massimamente penetrano dentro l'anima il ritmo e l'armonia, e fortissimamente le si attaccano, portandovi il senso della convenienza, e fanno convenevole chi ne sia rettamente istruito, e chi no, no? E inoltre per quest'altra ragione, che chi ne sia rettamente istruito, prontissimamente avvertirebbe ciò che v'ha d'imperfetto e di difettoso nelle opere dell'arte e della natura, e, ricevendone a buon diritto una sgradita impressione, non loderebbe che il bello, e, accoltolo con gioia nell'anima, se ne nutrirebbe e diventerebbe onesto; laddove il brutto, pure a buon diritto, vitupererebbe e l'odierebbe, tuttora giovane, prima che se ne potesse render ragione, e poi, venuta la ragione, se l'abbraccerebbe, chi fosse stato istruito così, riconoscendola sovrattutto per la famigliarità presa con essa?.... E così non saremo musici, se prima non conosceremo le idee della temperanza, della fortezza, della liberalità, della magnificenza e di quante altre son sorelle a queste o contrarie, sparse in mille oggetti differenti, e non le distingueremo, esse e le loro immagini, dovunque si trovino, sia in grande, sia in piccolo esemplare, e non le apprezzeremo sotto qualunque forma si presentino, persuasi ch'esse spettano sempre alla medesima arte e al medesimo studio.... Il difetto di convenienza, di ritmo, d'armonia, è indizio sicuro d'una mente non retta, κακολογίας, d'un animo non buono, κακοηθείας: la convenienza, il ritmo, l'armonia sono invece indizio d'un'indole temperante e buona.... Sarebbe il più bello degli spettacoli per chi potesse contemplarlo, quello d'una bella indole d'animo e d'una forma di corpo che a quell'indole si convenga e s'armonizzi...., e chi è veramente musico non potrebbe che

amare così magnifico accordo.... Le cose musicali impertanto han da finire nell'amore del bello » ([1]).

Ma la musica non basta alla piena educazione. Deve venire in secondo luogo la ginnastica; la quale dev'essere insegnata nello stesso spirito e cogli stessi intendimenti della musica. Anzitutto è da stabilire che « non è il corpo, per quanto ben costituito sia, che colla sua virtù faccia l'anima buona, bensì, al contrario, è l'anima buona che colla sua virtù rende il corpo quanto migliore è possibile »; sicchè all'anima appunto, bene curata, si lascierà la cura di quanto riguarda il corpo. Di qui una ginnastica, sorella della musica, semplice e appropriata al pari di questa, che eserciti il corpo senza eccesso, che gli fornisca una nutrizione facile, senza raffinatezza e leccornie, che lo tenga lontano da ogni intemperanza e lo conservi sano: come la sanità dell'anima dipende da una musica appropriata, la sanità del corpo dipende da un'appropriata ginnastica. È indizio di cattiva e vergognosa educazione in una città, che vi sia bisogno di medici e di giudici per rimediare ai disordini del corpo e a quelli dell'anima, e ne abbiano bisogno non solo i dappoco, ma quelli eziandio che pretendono d'esser stati allevati in gentile e liberale costume ([2]).

Del resto non è da credere che l'educazione ginnastica contribuisca solo al benessere del corpo: essa è altresì un elemento essenziale dell'educazione dell'anima, perchè tende ad accrescere il coraggio e la fierezza, e

---

([1]) *Repub.* III, 11, 401 A e 12,401 DE — 402 ABCD. La trattazione dell'educazione per via della musica incomincia col cap. 17° del libro II, e finisce col cap. 12° del libro III.

([2]) *Repub.*, III, 13-14, 403 C-405 AB.

quindi a contemperare i sentimenti miti e dolci, che si svolgono per effetto dell'educazione musicale. Con la ginnastica sola si formerebbero caratteri fieri, violenti, impetuosi, difficili a tollerare, anzi intollerabili affatto; ma con la musica sola si formerebbero caratteri troppo molli ed effeminati: è necessaria adunque una giusta contemperanza, un accordo armonioso di queste due maniere di educazione, sicchè ne risultino uomini per ogni parte perfetti, che vale quanto dire colle varie facoltà di cui son dotati, armonicamente disposte e commisurate. « Non per coltivare il corpo e l'anima separatamente, scrive Platone, ma per coltivare le due qualità del coraggio e della saggezza, τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, hanno gli dei, credo io, dato agli uomini le due arti, musica e ginnastica, affinchè abbiano quelle ad armonizzare l'una coll'altra, tese e rilassate sin dove conviene. Perciò chi meglio mescoli la ginnastica alla musica, e le applichi all'anima in più perfetta misura, costui diremo che sia perfettamente musico e armonico, ben più di chi accordi l'una coll'altra le corde di uno strumento » ([1]).

Così Platone dalla musica e dalla ginnastica, applicate all'educazione, si aspettava la formazione di tutte le virtù umane, dalle più umili alle più alte, da quelle che si potrebbero dire più propriamente dell'animo, a quelle altre che si svolgono più specialmente nell'intelletto; dalla temperanza e dalla fortezza, alla prudenza, alla sapienza, alla giustizia; mirabile edificio di bontà e di bellezza, di cui mai fu costruito l'eguale.

Bisogna leggere il II e il III libro della *Repubblica*

([1]) *Repub.*, III, 17-18, 410 B-412 A. Meriterebbe di essere riferito per intero il capitolo 18, veramente magnifico.

specialmente, per farsi un'idea dei fini di questa duplice educazione e dell'alto grado di perfezione umana, che Platone tendeva a raggiungere con essa: il fiorire, l'espandersi pieno e completo dell'*humanitas* si sarebbe ottenuto, come per incanto, con questo mezzo.

Ma l'applicazione di esso non si poteva tentare felicemente con tutte le nature: erano necessarie nature privilegiate per farlo, nature d'oro in qualche modo, in cui fossero le più felici disposizioni dell'intelligenza e del carattere. Le nature meno elette, quelle di ferro e di rame, per continuare il paragone platonico, non si sarebbero prestate a simile educazione, vi sarebbero state inadatte. Che bisogno di questi nobili insegnamenti alla classe inferiore degli agricoltori e degli artieri? All'aristocrazia dei guardiani dello Stato soltanto si convengono tali insegnamenti, che li preparano, a meraviglia, alle loro funzioni di guerrieri e di governanti: e del resto vengano negati anche a costoro, quando per avventura tralignino, e decadano da una natura d'oro in una natura d'argento, o, peggio ancora, di ferro o di rame [1].

V.

A questo punto ognuno può capire qual trattamento di favore facesse Platone alla donna, rendendola partecipe dell'educazione della musica e della ginnastica. Ella veniva d'un tratto innalzata alla condizione del-

---

[1] *Repub.*, III, 21.

l'uomo, e non dell'uomo volgare, diremo così, ma dell'uomo eletto, dell'uomo d'oro. Tutte le virtù, tutte le perfezioni che l'uomo, per via della musica e della ginnastica, poteva ottenere, le poteva ottenere anche la donna collo stesso mezzo: quel più alto grado di vita spirituale e fisica, cioè di vita umana nel più ampio senso della parola, ch'era concesso all'uomo, era concesso anche alla donna. Nessuna differenza più fra l'uomo e la donna: ella non sarebbe più condannata a vivere in fondo al gineceo, nell'ignoranza più completa di ciò che si agitasse nel mondo, soffocando ed isterilendo le più nobili facoltà dell'animo; sarebbe invece vissuta all'aperto, in mezzo al mondo, avrebbe svolto appieno le sue facoltà, avrebbe portato fra gli uomini specialmente il contributo d'un' intelligenza pronta, d'un cuore ardente. Socrate aveva manifestato il voto che le donne venissero istruite ed educate, essendo la natura loro non inferiore a quella dell'uomo (1): Platone compiva questo voto, lo compiva anzi fin troppo, sicchè il maestro non avrebbe approvato il discepolo che a metà.

Il maestro infatti aveva anche insegnato che la natura della donna è bensì non inferiore a quella dell'uomo, ma diversa tuttavia, onde non è adatta agli stessi uffici e alle stesse funzioni: assegnare all'uomo e alla donna gli stessi uffici e le stesse funzioni voleva dire per lui sconvolgere la natura, voleva dire turbare l'ordine che Dio ha stabilito fra gli esseri: le diverse nature, se pur eguali in potenza e in valore morale, hanno opere proprie, peculiari, che non possono in alcun

---

(1) Senof. Conv. II, 9. Vedi il mio studio precedente « *La donna nella dottrina di Socrate* ».

modo venire confuse (1). E Platone stesso aveva insistito sulla necessità che a nature diverse si assegnassero uffici e funzioni diverse; aveva narrato a tal uopo quel mito fenicio, secondo il quale gli uomini, prodotti dalla terra tutti ad un modo, sono bensì tutti da considerare fratelli, ma tutti non hanno le stesse disposizioni e le stesse tendenze; sicchè toccherebbe ai governanti discernere chi è nato per esser soltanto artigiano, e chi invece potrà assumersi di difendere o di reggere lo Stato (2).

Ora, colla sua teoria intorno alla donna, Platone pareva d'un tratto andar contro il principio del maestro e il principio suo stesso. La donna non doveva solo partecipare della stessa educazione dell'uomo, ma doveva anche al pari di lui diventare guerriera e guardiana dello Stato: non voleva ciò dire identificare addirittura i due sessi, assegnare loro nature identiche, mentre che siano diverse è un fatto innegabile?

Platone sente la difficoltà e l'enuncia senza dissimularsela in alcun modo. Pare anzi, dalle sue parole, che la difficoltà gli sia stata fatta veramente; ed egli intende risolverla. « Non bisogna decidere dapprima se la cosa è possibile, e lasciare a chi vorrà, uomo serio o burlone che sia, εἴτε τις φιλοπαίσμων εἴτε σπουδαστικός, la facoltà di dubitare se, nell'umana condizione, la natura femminile sia abile ad aver comuni col sesso maschile tutte le opere, oppure nessuna, o, se di alcune è capace, di altre no, tra quali s'abbia cotesta della guerra da noverare?.... Vuoi che noi contro noi stessi, in luogo

(1) Vedi il cap. VII dell'*Economico* di Senofonte, e il mio studio citato.

(2) *Repub.*, III, 21.

degli altri, solleviamo questi dubbi?.... In nome loro adunque noi ci facciamo a dire: o Socrate e Glaucone, non è bisogno punto che vi obbiettino gli altri; voi medesimi in sul principio ..... avete consentito che deva ciascuno fare quello solo che gli appartiene secondo la sua natura ..... Ora v'ha egli modo che non differisca moltissimo l'uomo dalla donna rispetto alla natura?.... Dunque ancora una diversa opera conviene prescrivere all'uno e all'altra, rispondente alla natura loro.... Sicchè, come non isbagliate ora e non vi contraddite voi stessi, affermando che devano fare gli stessi uffici uomini e donne, che pur hanno nature separate un buon tratto l'una dall'altra? » (1).

La difficoltà è esposta nettamente, ed è grave, e Platone ne è quasi sgomento: tuttavia bisogna pure affrontarla. « Uno, o che cada in una piccola piscina, o nel mezzo del più gran mare, scrive argutamente il filosofo, nuota non pertanto egualmente...... Anche noi dunque si deve nuotare e provare di uscire a salvamento dal discorso, sperando o che alcun delfino ci prenda in sulle spalle, o qualche altro improvviso modo di salute. Su via, adunque, in cerca d'una uscita » (2).

E l'uscita è per Platone la seguente. La natura dell'uomo e quella della donna sono bensì diverse in tesi generale (tanto è vero che la donna partorisce e l'uomo ingenera), ma questa diversità non porta con sè, di necessità, la esclusione della donna dagli uffici a cui è ammesso l'uomo. Bisogna intenderci bene sul valore di questa diversità fra i due sessi, perchè potrebbe darsi, non ostante questa, che fossero disposti egualmente ai

(1) *Repub.*, V, 4, 452E-453C.
(2) *Repub.*, V, 4, 453 DE.

medesimi uffici. Conveniamo che la natura degli uomini calvi e quella dei capelluti è diversa. Ne dedurremo, se i calvi fanno i calzolai, che non possano far questo mestiere i capelluti, e lo proibiremo loro? Sarebbe ridicolo, perchè la diversità dei calvi e dei capelluti non riguarda, certo, questo speciale mestiere, nè noi pensavamo a questo, nell'ammetterla. Lo stesso è da dire della donna e dell'uomo. La loro diversità, in quanto diversità, non implica l'inettitudine dell'una ad alcuni uffici, e l'attitudine per contro dell'altro. La questione adunque si riduce a questo: se non vi sia nell'amministrazione dello Stato verun ufficio proprio e speciale della donna. Questa è la difficoltà, questa la obbiezione vera. Ma le si potrebbe rispondere così: che tra gli uffici che riguardano lo Stato, « non ve n'ha alcuno che sia proprio della donna, in quanto donna, nè dell'uomo, in quanto uomo, bensì ne sono sparse egualmente le nature in ambedue i sessi, e a tutti gli uffici partecipa la donna più debolmente dell'uomo, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός ». Questa maggiore debolezza della donna però non farà che tutti gli uffici siano assegnati all'uomo, e nessuno a lei. Vi sono delle donne naturalmente disposte alla medicina, alla musica, alla ginnastica, alla guerra, e altre che non hanno questa disposizione; delle donne coraggiose, delle donne filosofe, e altre che non sono nè l'una cosa, nè l'altra; vi sono delle donne capaci di guardare lo Stato, e altre incapaci; proprio quello stesso che avviene fra gli uomini. O perchè, se fra gli uomini abbiamo scelto i capaci a guardare lo Stato, formandone una classe a sè, non faremo altrettanto delle donne? « La natura della donna e dell'uomo è una medesima, ἡ αὐτὴ φύσις, rispetto alla custodia dello Stato, con questo che, dove l'una è più debole, l'altra è più forte ». Si possono benissimo

adunque far partecipare i due sessi ai medesimi uffici; quegli individui, s'intende, che ne siano naturalmente capaci. Ciò non è contro natura, è anzi secondo natura. Contro natura è piuttosto, aggiunge energicamente Platone, quello che si fa ora contrariamente a ciò, τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον γίγνεται. E notisi che così facendo si otterrà un grande vantaggio. « Nello Stato risulteranno migliori uomini i guardiani disciplinati coll'educazione della musica e della ginnastica, o i ciabattini istrutti nell'arte del calzolaio? » La domanda è fin ridicola: riusciranno migliori e dei ciabattini e degli altri gli uomini disciplinati in quel modo. Ebbene, anche le donne disciplinate in quel modo riusciranno migliori di tutte le altre. Ma per uno Stato nulla v'ha di meglio che avervi ottimi uomini e ottime donne; sicchè il più gran bene dello Stato procaccerà l'educazione della musica e della ginnastica estesa anche alle donne. « Dovranno dunque, così conclude Platone, andar nude le donne dei guardiani, poichè di virtù in cambio d'abiti si rivestiranno, e partecipare alla guerra, ad ogni altro modo di custodia, e non fare altre cose....; e l'uomo che ride sopra le donne nude che per ottimo fine fanno i loro esercizi, raccogliendo frutto immaturo dalla sapienza del ridicolo, non sa punto quello di che egli ride, nè quel che si faccia, perchè questo si dice e si dirà sempre con ragione, che l'utile è onesto e solo il nocivo è vergognoso, τὸ μὲν ὠφέλιμον καλὸν τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν » [1].

[1] *Repub.*, V, 4-5, 454 B-457 B.

VI.

Con tali osservazioni e con tali ragionamenti, degni di molta attenzione in alcune parti, Platone crede aver risolta la difficoltà che egli stesso si è affacciata, e che è l'eco senza dubbio di critiche che gli vennero mosse; e ne è contento, e se ne compiace seco stesso, come di un pericolo scampato. Riprendendo l'immagine che gli è tanto famigliare in questo libro, del mare e del nuoto, confessa di essere sfuggito ad un flutto, κῦμα, che minacciava travolgerlo. « Possiamo dire d'avere scansato codesto, a chiamarlo così, flutto della legge intorno alle donne, in modo da non esserne affatto soverchiati, collo stabilire che adempiano in comune tutti gli uffici i guardiani nostri e le guardiane, anzi d'aver condotto il discorso a convenire, in qualche maniera, con se stesso di dire cose possibili ed utili » [1].

Ma, a vero dire, il flutto, se anche scansato nella scrittura platonica, mareggiava più che mai nella pubblica opinione, o in buona parte di essa. Aristofane anche questa volta era sceso in campo contro la dottrina del filosofo novatore, in quella stessa commedia *Le Ecclesiazuse*, che già s'è visto quali attacchi contenesse contro il comunismo; e adoperando, com'ei solo sapeva, l'arma del ridicolo, aveva reso quel flutto anche più minaccioso e terribile.

---

[1] *Repub.*, V, 7, 457 BC.

Le Ecclesiazuse non erano soltanto una satira contro il comunismo, ma anche contro la partecipazione delle donne al governo dello Stato. Appunto la parte prima della commedia mirava a questa novità, come la parte seconda mirava a quella prima: prova, crediamo noi, per quanto altri abbiano detto il contrario [1], dei rapporti strettissimi fra la commedia e il V libro della *Repubblica*, pure diviso, o divisibile, certamente, in due parti: la prima consacrata alla dottrina della partecipazione delle donne al governo dello Stato; la seconda, alla dottrina del comunismo. Certo non è da ammettere, come già abbiamo osservato, che il V libro della *Repubblica* precedesse la commedia: troppi particolari e preziosi per un comico (la nudità delle donne, per esempio, la donna guerriera, ecc.), c'erano in questo, perchè la commedia, se fosse venuta dopo, non ne profittasse: ma, anche venuta prima, era non meno connessa colla dottrina platonica, che Aristofane per via di comunicazioni orali conosceva, certo, nel suo complesso e nel suo spirito informatore, e che intendeva combattere. D'altra parte il V libro della *Repubblica*, così stranamente polemico, e con accenni continui ad uomini arguti e scherzosi, χαρίεντες, ἀστεῖοι, φιλοπαίσμονες, che metterebbero in ridicolo la dottrina esposta, e con quella in-

[1] Cfr. specialmente Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (3ª ediz.). II, l. 466 sg. Anche il Susemihl (*Die genetische Entwickelung der Plat. Philosophie*, Leipzig, 1857, II. l. p. 294-303) trova nella commedia di Aristofane più una critica della democrazia contemporanea d'Atene, che di idee puramente filosofiche; però il Susemihl trova nella *Repubblica* allusioni alle *Ecclesiazuse*, mentre lo Zeller nega risolutamente ogni rapporto fra le due scritture.

dicazione generale che, dopo il dramma degli uomini, conveniva rappresentare quello delle donne, *μετὰ ἀνδρεῖον δρᾶμα παντελῶς διαπερανθὲν τὸ γυναικεῖον αὖ περαίνειν*, non lascia alcun dubbio intorno ai suoi rapporti colla commedia.

La quale, nella parte che ci riguarda ora, è non meno feroce che in quella che riguardava il comunismo.

Prassagora, moglie di Blepiro, esce un giorno di buon mattino, non spunta l'alba ancora, di casa sua, con le vesti e i calzari del marito, con la barba posticcia, con bastone, insomma camuffata da uomo; e si avvia a un certo luogo. Qui sopravvengono a poco a poco altre donne, pure con vesti, con barbe, con bastoni da uomo; qualcheduna porta con sè la lucerna per rischiarare le tenebre ancora fitte. Che fa, che vuole la strana compagnia? Nella ricorrenza delle feste Sire, Prassagora, una specie di capopopolo femminile, ha persuaso le sue compagne a radunarsi in un dato giorno, vestite da uomini, per indi recarsi insieme all'assemblea popolare, e farvi passare un decreto che affidi il governo alle donne. Or bene il giorno fissato è venuto, e le donne si son radunate per mettere ad esecuzione il loro progetto. Ciascuna ha da raccontare come è scappata da lato al marito, che ancora dormiva; e le precauzioni usate per non essere sorpresa comecchessia, recandosi al luogo designato. Prima di muovere all'assemblea, le donne fanno come la prova generale della parte che in essa sosterrebbero; e ci son discorsi e concioni in tutta regola, proprio come li farebbero oratori dell'altro sesso, cingendosi di corona, appoggiandosi decorosamente al bastone, bevendo di tratto in tratto. Prassagora presiede e dirige; finalmente parla ella stessa. Il suo discorso è press'a poco di questo tenore. Gli uomini hanno fatto ogni male alla città; cessino adunque di governarla più oltre; la governino in-

vece le donne. « Le donne Ateniesi friggono sedendo, come in passato; portano sul capo, come in passato; celebrano le Tesmoforie, come in passato; cuocciono le schiacciate, come in passato; trattano male i mariti, come in passato; hanno in casa degli amanti, come in passato: apprestano a sè sole cibi delicati, come in passato; amano il vino schietto, come in passato; si compiacciono di essere accarezzate, come in passato. Sicchè, o cittadini, affidando a queste la città, non è il caso di fare opposizione, nè di domandare che cosa faranno in avvenire; piuttosto lasciamo in ogni modo che esse comandino....: a procacciare ricchezze nessuno è più industrioso della donna; se ella comanda, non sarà mai ingannata, solita com'è ella stessa a ingannare....; lasciatevi persuadere adunque, e vivrete una vita felice » (1).

Intanto Blepiro, vecchio marito di Prassagora, deve uscire di casa per una certa faccenda, e, non trovando nè i suoi calzari, nè il suo mantello, si butta addosso la veste dai vivi colori della moglie, di cui lamenta l'assenza, non senza accennare a qualche malo sospetto sul conto suo. Mentre egli è fuori, esce da un'altra casa un altro cittadino, nelle sue stesse condizioni, cioè vestito, al pari di lui, della veste della moglie: poco appresso s'appresenta Cremete, un terzo cittadino, che racconta come già ha avuto luogo l'assemblea popolare; che vi è comparsa una moltitudine d'uomini strani, mai più visti; che uno di questi, un bel giovane dal candido volto, simile a Nicia, ha parlato della necessità che lo Stato sia affidato alle donne, e che tale provve-

(1) Vedi per questa strana parlata di Prassagora specialmente i versi 209-240.

dimento fu preso in realtà, specialmente pel consenso di quella moltitudine d'uomini strani. Il coro delle donne che tornano dall'assemblea, e Prassagora alla testa, cercano che l'inganno, tanto felicemente riuscito, non abbia a scovrirsi, e smettono le barbe e gli abiti maschili. Ma intanto Blepiro s'incontra colla moglie, e le domanda ragione della sua assenza e del suo travestimento. Questa gl'inventa una certa storia e lo acqueta. Indi, poichè Blepiro stesso ha creduto di dover raccontare alla moglie la parte che, per legge, l'assemblea popolare ha assegnato alla donna, Prassagora, eccitata da un canto corale, in cui è detto che lo Stato ha bisogno d'ordini nuovi, saggiamente pensati, e che tutto, che non sia nuovo, annoia gli Ateniesi, si fa a svolgere al marito la proposta, che, avuto l'imperio, vorrà mettere in atto, della piena comunanza dei beni, delle donne, dei figli. Qui abbiamo la seconda parte della commedia, a cui abbiamo accennato già superiormente.

VII.

Il ridicolo sparso a piene mani sulla sua dottrina, le opposizioni d'ogni maniera che gli vennero fatte, la lunga esperienza della vita e i disinganni dell'ultimo viaggio in Sicilia, persuasero Platone, negli ultimi suoi anni, che l'ideale di Stato tracciato nella *Repubblica* era discosto da ogni possibile attuazione; e ne ritoccò il disegno nelle *Leggi* (1).

---

(1) Le *Leggi* hanno un tono ben diverso dalle altre scritture platoniche; vi si rivela una sfiducia e come una stan-

Anche la dottrina speciale intorno alla donna fu modificata in questo libro. Non è più questione qui, come nella *Repubblica*, della comunità delle donne e dei figli. Tutte le prescrizioni che il filosofo impone, tutti i consigli che dà sulla maniera di vivere, prima, durante e dopo l'unione dell'uomo e della donna, riguardano veri matrimoni, in cui gli sposi non devono vivere che l'uno per l'altro. È questa una delle principali concessioni fatte dall'autore della *Repubblica* allo spirito del tempo, per quanto egli si riservi pur sempre il diritto di regolare, in servigio dello Stato, fin i più minuti particolari, i rapporti più intimi della vita degli sposi, togliendo loro quasi ogni libertà. Gli uomini non potranno contrarre matrimonio che dai venticinque ai trentacinque anni, le donne dai sedici ai venti; e il tempo nel quale gli sposi daranno figli allo Stato, sarà di dieci anni; ciò perchè da genitori nel fiore dell'età si abbia una prole ben costituita e vigorosa. In generale, la regola da seguire in fatto di matrimonio, sarà che l'uomo consulti meno il suo gusto e il suo piacere particolare, che l'utilità pubblica. Il matrimonio, pur lasciato alla libera scelta degli interessati, avrà sempre di mira il maggior vantaggio dello Stato, sia avuto riguardo ai coniugi, sia ai figli che nasceranno da questi (1).

---

chezza senile: anche le dottrine che vi son professate, differiscono non poco dalle altre dottrine di Platone.

Intorno a questa differenza cfr. specialmente SUSEMIHL, *Die genetische Entwickelung der Plat. Phil., II*, 2, 561-696; ZELLER, *Die Philosophie der Griechen, II*, 1, 835 sg.; GROTE, *Plato and the other Companions of Sokrates*, nella nuova ediz. di Londra del 1888, vol. IV, 272 sg.

(1) Vedi per tutto ciò i c. 15-18 e 23 del VI libro delle *Leggi*.

Si direbbe che, contro sua voglia, Platone si sia indotto a ristabilire nel suo Stato la famiglia, quel trasportarsi dei due sposi in una casa a parte dalle case dei rispettivi genitori, quasi in una colonia, dove genereranno e alleveranno figliuoli, trasmettendo ad altri la fiaccola della vita, ch'essi da altri han ricevuta, *καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων* (1). Quella famiglia e quella casa hanno per Platone poco valore, come ricetto di vita e di affezioni propriamente famigliari: egli vorrebbe che la donna, almeno nel primo anno del suo matrimonio, prima d'esser madre, partecipasse ai pasti in comune. « Fra voi, Megillo e Clinia, (Megillo di Sparta, Clinia di Creta), i pasti in comune per gli uomini sono stati saggiamente introdotti.....; ma non si è pensato ad estendere la medesima legge alle donne, e non si è preso alcun provvedimento che le assoggettasse a tal vita in comune, e in ciò si è fatto male ..... Il sesso femminile ama ben più di noi uomini le vie nascoste e i sotterfugi, naturalmente per la sua debolezza; perciò il legislatore ha fatto male ad abbondonarlo a se stesso, come difficile a governare ..... È dunque più vantaggioso per il bene pubblico ritornare su questo punto, riparare questa omissione, e prescrivere in comune agli uomini e alle donne le medesime pratiche » (2).

È lo stesso spirito della *Repubblica* che fa qui capolino.

E anche in altro non si vede che Platone si sia deciso a limitare la condizione della donna alle cure della vita famigliare. Certo, egli non vuole più che uomini

---

(1) *Leggi*, VI, 18, 776 B.

(2) *Leggi*, VI, 21, specialmente 779 E, 780 B, 780 E-781 AB.

e donne vivano in comune; gli stessi pasti in comune delle donne dovrebbero essere separati da quelli degli uomini (1); e la separazione fra i due sessi dovrebbe cominciare addirittura a sei anni (2). Ma l'educazione e gli esercizi ch'ei prescrive per la donna, sono ancora ben più adatti a fare di lei uno strumento utile per lo Stato, che a prepararla propriamente per la famiglia. L'equitazione, il tirar d'arco, il servirsi del giavellotto e della fionda, il maneggiare le armi ed altrettali esercizi, egli assegna a lei come ai maschi (3); e sulla necessità che anche a lei siano assegnati insiste con energia. « La legge mia prescriverà alle femmine gli stessi esercizi che ai maschi ; e non temo che mi si obbietti, in riguardo all'equitazione e alla ginnastica, che ciò non conviene che agli uomini, e punto alle donne. Io sono persuaso del contrario, sia per fatti antichi che ho uditi raccontare, sia perchè so che anche oggi v'ha intorno al Ponto un numero grandissimo di donne chiamate Sauromatidi, le quali s'esercitano, nè più nè meno che gli uomini, non solamente nell'equitazione, ma nel tirar d'arco e nel maneggiare ogni sorta d'armi. Di più, ecco qual'è su tutto ciò la mia maniera di ragionare. Io dico che, se questo è possibile che avvenga altrove, non vi ha niente di più insensato dell'uso invalso nei nostri paesi, secondo il quale uomini e donne non si esercitano tutti d'accordo, con tutte le forze, negli stessi esercizi. Di qui avviene che, per poco, lo Stato non è che la metà di ciò che sarebbe . . . . . ; e questo è da riguardare come un grave errore da parte del legisla-

---

(1) *Leggi*, VII, 13, 806 E.
(2) *Leggi*, VII, 4, 794 C.
(3) *Leggi*, VII, 4, 794 C D.

tore..... Su via, se le donne non partecipano della stessa vita e degli stessi esercizi che gli uomini, non è necessità assegnar loro un genere particolare di vita, *μῶν οὐκ ἀνάγκη γενέσθαι γέ τινα τάξιν ἑτέραν αὐταῖς?*..... E qual genere di vita, fra quelli ora in uso, preferiremo per loro?.... Imiteremo i Traci e molti altri popoli, che si servono delle lor donne a lavorare la terra, a menare a pascere i buoi e le pecore, e le adoperano in quegli altri servizi in cui si adoperano gli schiavi? Oppure faremo come facciamo noi ora, e fanno gli altri popoli intorno a noi? Cioè, dopo avere, come si dice, accumulato nella casa tutte le ricchezze, le daremo a custodire alle donne, cui daremo insieme a sorvegliare i lavori della spola e della lana? Oppure prenderemo, o Megillo, un partito medio fra questi due estremi, come fra voi a Lacedemone, e prescriveremo alle fanciulle di coltivare la ginnastica e la musica, e alle donne, sottratte ai lavori della lana, assegneremo altre occupazioni che non siano nè vili, nè disprezzabili, e divideremo con esse la cura e l'amministrazione della casa e l'allevamento dei figli, senza permetter loro di prender parte agli esercizi della guerra? Ma allora, se qualche necessità sopravvenisse di combattere per la patria ed i figli, non potrebbero, come altrettante Amazzoni, servirsi dell'arco e lanciare un dardo con destrezza, nè impugnare lo scudo e la lancia al pari di Pallade, e opporsi generosamente alla rovina della patria, e gettare, non foss'altro, il terrore fra i nemici, viste marciare in ordine di battaglia. È evidente che, conducendo un tal genere di vita, non oserebbero mai imitare le donne Sauromatidi, che, presso le donne stesse, potrebbero passare per uomini. Che quelli, adunque, che vogliono approvare su questo punto i vostri legislatori, lo facciano; per conto mio, non cambierò d'avviso. Io

voglio che il legislatore compia per intero, e non per metà solo, l'opera sua, lasciando che le donne conducano una vita molle e spendereccia, senza regola, nè condotta; non voglio che, curandosi solo dei maschi, in luogo di tracciare per lo Stato il piano intero d'una vita felice, egli non ne tracci che la metà, τελέως σχεδὸν εὐδαίμονος ἥμισυ βίου καταλείπειν ἀντὶ διπλασίου τῇ πόλει » (1).

Questo luogo non lascia alcun dubbio sulle vere intenzioni di Platone riguardo alla donna. Anche nelle *Leggi* ei vuole, in fondo, che la donna sia esercitata negli esercizi rudi dei maschi, quindi anche nel maneggio delle armi, non foss'altro perchè, in caso di pericolo, ella possa concorrere coi maschi alla difesa della patria, e perchè tutti i cittadini, uomini e donne, e non una metà sola di essi, siano utili veramente.

Su questo punto Platone si ripete perfino. Se avvenisse che tutti i cittadini fossero obbligati a lasciare la città per la guerra, o che un'orda di nemici si precipitasse sulla città, sarebbe un gran vizio della repubblica, πολλὴ κακία πολιτείας, che le donne vi fossero state così vergognosamente allevate, da non essere disposte a morire e ad affrontare tutti i pericoli per la salute della patria, mentre pur vediamo gli uccelli combattere per i figli contro gli animali più feroci; e che, al minimo allarme, corressero nei templi ad abbracciarvi gli altari e le statue degli dei, facendo così riguardare la specie umana come la più vile di tutte le specie animali, ὡς πάντων δειλότατον φύσει θηρίων (2).

Non è a dire però che Platone stesso non riconosca il grave peso che così s'imporrebbe alle donne, e non

---

(1) *Leggi*, VII, 11-12, 804 D-806 C.

(2) *Leggi*, VII, 17, 814 A B.

cerchi in qualche modo di attenuarlo, sicchè non abbia ad essere sproporzionato affatto alle loro forze. « Gli uomini, egli scrive, porteranno le armi dai venti ai sessant'anni; le donne, in quelle necessità in cui paia di doverle adoperare per la guerra, quand'abbiano finito di generare figliuoli, e, in ogni modo, fino ai cinquant'anni, non ordinando loro che ciò che sia possibile e conveniente a ciascuna, τὸ δυνατὸν καὶ πρέπον ἑκάσταις » (1). E altrove dice che in certi esercizi, l'equitazione, il tirar d'arco, il giavellotto e la fionda, si eserciteranno bensì anche le donne, ma quando esse non vi si rifiutino, ἐὰν δέ πῃ ξυγχωρῶσι; nel qual caso ci si contenterà di insegnar loro la teoria, μέχρι γε μαθήσεως (2).

Il che prova che Platone nelle *Leggi* vorrebbe in ogni modo distinta la donna dall'uomo. Se la chiama agli stessi uffici, è meno perchè creda che vi sia veramente adatta, che per amore di unità, e per certi bisogni in caso di guerra. La distinzione, ch'egli fa nelle *Leggi,* della donna dall'uomo, è provata soprattutto da quanto dice intorno all'educazione musicale, che non è la stessa pei due sessi. « È necessario separare i canti che convengono, πρεπούσας ᾠδάς, alle donne, da quelli che convengono agli uomini... e dar loro le armonie ed i ritmi appropriati... Ciò che la musica ha di elevato, di adatto a scaldare l'animo, a rivolgere alla fortezza, sarà riservato agli uomini; ciò che in essa inclina di più alla modestia e alla saggezza, la legge e la ragione devono riservarlo al carattere della donna » (3).

Del qual carattere della donna Platone tien conto

(1) *Leggi*, VI, 23, 785 B.
(2) *Leggi*, VII, 4, 794 C.
(3) *Leggi*, VII, 10, 802 DE.

adunque. Ne tien conto ben più che non avesse fatto nella *Repubblica,* tentativo mostruoso di un mostruoso femminismo. Nella *Repubblica* le donne erano comuni a tutti, almeno nelle classi aristocratiche; nelle *Leggi* non appartengono che ad uno sposo, veramente spose e madri: nella *Repubblica* dovevano partecipare, non ostante il loro sesso, a tutti gli esercizi e a tutte le cariche dei cittadini; nelle *Leggi* non vi sono ammesse che in una certa misura, e compatibilmente colla natura loro e col loro ufficio di genitrici e di madri: nella *Repubblica* davano figliuoli allo Stato; nelle *Leggi* danno figliuoli allo Stato, ma contribuiscono anche ad allevarli ed educarli con cure materne (1). Certo, il posto che danno loro le *Leggi* nella famiglia, è ancora non ben fissato e definito; certo, ciò che hanno perduto dal lato dello Stato, non si può dire che le *Leggi* lo faccian loro riguadagnare dal lato della famiglia, che sta ancora qui come in una specie di penombra, assorbita, o quasi, dallo Stato; ma le *Leggi,* in ogni modo, son già sulla via di far loro un trattamento più conforme alla ragione e alla natura (2).

---

(1) Vedi specialmente i primi capitoli del libro VII.

(2) In un certo luogo Platone parla delle cure delle padrone di casa nella famiglia; esse devono svegliarsi per tempo prima dei servi, delle serve, dei figli, e non lasciarsi svegliare dagli altri, ecc. *Leggi,* VII, 13, 808 A B.

Sarebbe interessante seguire passo passo Platone nel suo distacco dalla dottrina del V libro della *Repubblica,* e studiarne gli atteggiamenti nuovi, le cause, ideali o di fatto, da cui sono determinati, e insieme le esitazioni, le trepidanze, gl'improvvisi ritorni ecc. Credo che, anche dopo quanto ne fu detto, molto resterebbe a dire ancora, e ne risulterebbe un lavoro importante nel rispetto filosofico, e più ancora nel

E l'autore delle *Leggi* ha anche un altro merito nella questione che ci occupa. Già sono noti quei pervertimenti sessuali, tanto comuni nella Grecia, a cui Socrate avrebbe voluto recare rimedio, sollevando moralmente e intellettualmente la donna, sicchè l'uomo fosse attratto a lei, come alla naturale compagna della sua vita e del suo amore [1]. Platone, che già in altre sue opere avea trattato il grave argomento, ma, preoccupato forse di certe sue vedute estetiche, non era riuscito a soddisfarci appieno, e a toglierci dall'animo ogni dubbio e ogni esitazione sul suo vero modo di pensare [2], nelle *Leggi* si esprime invece con tanta energia e con così sicuro convincimento, che nulla a noi resta a desiderare, e la sua voce possiamo dire precorritrice di altre voci ben più poderose in materia.

« Riguardo a quegli amori insensati, in cui gli uomini e le donne pervertono l'ordine della natura, passioni funeste, sorgente d'un' infinità di mali per i privati e per gli Stati, come prevenire un tal disordine? Qual rimedio adoperare per sfuggire a un così grande pericolo? La cosa non è facile, mio caro Clinia ». E Platone seguita proponendo certi rimedi e insistendo sull' infamia, sull'abiezione di quegli amori. « Bisogna dichiarare ai nostri cittadini che non conviene, su questo punto, che gli uccelli e gli altri animali abbiano il vantaggio su di essi. Molti di questi animali, in mezzo a

---

rispetto storico. Aristotele intanto avvertiva che il punto dove più chiaramente differiscono le due opere politiche di Platone è la questione delle donne (Arist., *Polit.* II. 6, 1265, 2).

(1) Vedi il mio studio precedente « *La donna nella dottrina di Socrate.* »

(2) Vedi per esempio il *Fedro* e il *Convito*.

numerosa mandria, si conservano puri e casti, e non conoscono i piaceri dell'amore, fino al tempo che la natura ha segnato per generare: venuto questo tempo, il maschio sceglie la femmina che gli piace, e la femmina il suo maschio, ed, essendo così accoppiati, vivono ormai conformemente alle leggi della santità e della giustizia, rimanendo fermi nei loro primi impegni. Bisogna che i nostri cittadini siano superiori su questo punto agli animali ». E giunge in ultimo a proporre che una legge dichiari infame chi si renda colpevole di quegli amori; che lo privi di tutte le distinzioni, di tutti i privilegi del cittadino e lo riduca alla condizione di straniero. E simile legge propone anche per chi conosca altra donna, oltre quella che è entrata nella sua casa, sotto gli auspici degli dei e sotto il titolo sacro del matrimonio, procreando così figli illegittimi (1).

---

(1) *Leggi* VIII. La questione è trattata dal capo 5, 836 A, al capo 8, 842 A. Un altro brano crediamo utile riferire: « Ho detto che avevo un mezzo di far passare la legge che riduce i cittadini a conformarsi alla natura, nell'unione dei due sessi destinata alla generazione; interdicendo ai maschi ogni commercio coi maschi, proibendo loro di lavorare con premeditazione ad estinguere la specie umana, e di gettare fra le pietre ed i sassi una semenza, che non può prendervi radice e fruttificarvi; proibendo loro pure ogni abuso del sesso femminile, contrario al fine della generazione. Se questa legge diventa mai tanto universale, tanto potente sugli spiriti, quanto quella che proibisce ai genitori ogni unione carnale coi loro figli, e se viene a capo d'impedire tutti gli altri commerci illeciti, produrrà un'infinità di buoni effetti ».

★

La questione intorno alla donna fu, come si vede, agitata in tutti i sensi dal Socratismo; in una misura modesta da Socrate, al di là d'una giusta misura, con esorbitanze d'ogni maniera, da Platone.

Il risultato di queste discussioni fu però sempre benefico per la donna. Ella doveva elevarsi a poco a poco agli occhi suoi stessi e a quelli degli altri; doveva acquistare sempre maggior coscienza del suo valore e della sua dignità; e l'uomo doveva persuadersi che la metà giusta del genere umano non doveva essere trascurata, sia nel rispetto intellettuale, sia nel rispetto morale, se pur non voleva, come si esprime Platone, che gli Stati si riducessero alla metà di quello che avrebbero dovuto essere. Specialmente il gran principio dell'eguaglianza morale dei due sessi, così energicamente proclamato da Socrate, doveva nella pienezza dei tempi trionfare.

IL BELLO E L'ARTE

NELLA DOTTRINA DI SOCRATE

I.

All'etica greca manca quel che di intimo e profondo, di solennemente imperatorio, di veramente morale, che fu carattere precipuo dell'etica iniziatasi col cristianesimo, e che si mantenne più o meno in quasi tutta l'etica moderna, nelle forme e manifestazioni della coscienza, dell'obbligazione, della responsabilità, del dovere, e così via. L'etica greca ha un carattere più estetico che propriamente morale. I vocaboli esprimenti l'atto virtuoso, *δεῖ*, *δέον*, *πρέπει*, *πρέπον*, *καθῆκον*, *κατόρθωμα*, *ἀγαθόν*, *καλόν*, ecc., non involgono per il greco il concetto di un debito da pagarsi, di un obbligo da adempirsi, come per noi la parola *dovere*: involgono piuttosto il concetto di cosa ben fatta, cosa convenevole, azione retta, cioè conforme all'ideale, azione bella: la doverosità dell'atto morale consiste tutta nella sua bellezza: ogni azione bella è un dovere, come ogni dovere è un'azione bella. La ragione nell'etica greca ordina ciò che l'uomo deve fare, ma niente è in quest'ordine che somigli anche solo da lontano all'*imperativo categorico* del Kant. Osserva con molta acutezza l'Ollè-Laprune che la ragione nell'etica greca « ha meno per ufficio di *dare ordini,* che di *mettere ordine*. Essa *ordina* meno all'uomo questo o quello, che *non ordini* l'uomo; non *jubet*, si potrebbe dire in latino, *sed ordinat*. Anche quando prescrive un'azione, prescrive piuttosto un bell'ordine, una bella

disposizione dell'anima e della vita, che non enunci un articolo di legge. La forma che dà è *estetica*, piuttosto che *legale*. È *regolatrice*, senz'essere propriamente *imperativa* » ([1]).

Conformemente a ciò non si trova fra i greci neanche la così detta coscienza morale; non si trova, almeno nel senso in cui la intendiamo noi moderni. Perocchè la coscienza morale non è soltanto la legge morale giudicata, conosciuta, interpretata e applicata dall'agente morale: è anche una specie di giudice interno che istruisce, per così dire, un processo intorno ai nostri atti e pronuncia una sentenza; è un giudice che ci loda o ci biasima, ci premia o ci castiga, e traduce in una gioia ineffabile la lode ed il premio, in un tormento d'inferno il biasimo ed il castigo. Non fa altrettanto la ragione nell'etica greca. La ragione nell'etica greca giudica anch'essa; ma giudica alla maniera d'un artista; decide anch'essa che cosa si deve fare per raggiungere l'ideale, e vede poi se l'ideale è attuato nelle azioni, e fino a che punto; ma l'approvazione o la disapprovazione che dà, il sentimento che suscita di piacere o di dolore, perchè l'ideale è attuato o non è attuato, assomigliano molto più a quell'approvazione o disapprovazione, a quel sentimento di soddisfazione o di disgusto, che dà e prova un artista dinanzi a un'opera d'arte, dinanzi all'armonia delle sue parti e del tutto, che ad un'approvazione o disapprovazione, ad una soddisfazione o ad un disgusto d'indole propriamente morale.

([1]) Tutto ciò l'Ollè-Leprune dice veramente a proposito della ragione nell'etica d'Aristotele (*Essai sur la Morale de Aristote*, Paris, 1881, pag. 86); ma può applicarsi benissimo alla ragione nell'etica greca in genere.

Fu già osservato [1] che il bene si distingue dal *bello* massimamente per questo, che nel bello l'oggetto del giudizio è estraneo e più o meno indifferente all'uomo, come sono i colori, i suoni, le parole, ecc.; nel bene, invece, è la volontà propria dell'uomo, cioè l'uomo stesso. Nell'etica greca l'oggetto del giudizio morale è bensì l'uomo, la volontà sua, e perciò non è certo estraneo e indifferente all'uomo stesso: ma è d'ordinario così sereno il giudizio che la ragione ne pronuncia, si addentrano così poco nell'intimo dell'uomo l'approvazione o la disapprovazione, il piacere o il disgusto che ne sono la conseguenza, che parrebbe quasi l'uomo non fosse in gioco in quel giudizio, o almeno fosse in qualche modo estraneo a se stesso [2].

II.

Questo carattere eminentemente estetico della morale è pure in Socrate.

Definire il bene è lo stesso per Socrate che definire il bello. Ciò che è buono, è bello. Τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, sono due parole che si possono prendere indifferentemente l'una per l'altra; perchè in realtà non esprimono che una medesima cosa. « Tu credi che altro sia il buono, altro sia il bello? » domanda Socrate ad Aristippo nei *Memo-*

---

(1) LINDNER, *Lehrbuch der Psychologie*, nel capitolo che tratta dei sentimenti.

(2) Confronta la mia « *Dottrina della virtù nell'Etica di Aristotele* » in *Saggi filosofici*, Torino, Loescher, 1892, pag. 285-289.

rabili di Senofonte. « Non sai tu che ogni cosa è buona a quel medesimo fine a cui è bella, πρὸς ταὐτὰ πάντα καλά τε κἀγαθά ἐστι? La virtù, per la prima, non è già buona ad un fine, bella ad un altro: gli uomini poi sono detti belli e buoni per lo stesso rispetto e ai medesimi fini. Anche i corpi degli uomini si mostrano belli e buoni agli stessi fini, e tutte le altre cose di cui gli uomini si servono, sono tenute belle e buone rispetto agli usi a cui sono appropriate [1] ».

Come si vede, ciò che congiunge il bello e il buono, ciò che fa del bello e del buono una stessa cosa, è per Socrate il concetto di adattamento ad un fine. È bene ciò che serve al fine suo, ciò che si adatta convenientemente ad esso: ma ciò che serve al fine, ciò che si adatta convenientemente ad esso, è anche bello; il bello ed il buono si riducono perciò a un rapporto di finalità.

Tale rapporto si avvera anzitutto nel mondo morale. La bontà dell'anima è insieme bellezza; più un'anima è perfetta, vale a dire ben conformata al suo fine, e più è bella. Si vorrà forse che il più saggio, il più temperante, il più coraggioso, il più giusto, non sia nel medesimo tempo il più bello nel rispetto morale?

Ma anche nel mondo fisico si avvera tale rapporto. Il bello e il buono confondendosi nel rispetto morale, si confondono di necessità anche nel rispetto razionale, perchè non è morale se non ciò che è razionale, secondo Socrate. Il razionale però domina non meno nel mondo fisico, che nel mondo morale: anche nel mondo fisico adunque il bello e il buono devono confondersi, e i corpi belli, ad esempio, essere anche buoni, per lo stesso motivo e nel rispetto medesimo, πρὸς ταὐτά, per

---

(1) *Memor*. III, 8, 5.

cui sono belli. *Per lo stesso motivo e nel rispetto medesimo,* nota giustamente Socrate, perchè è ben chiaro che l'uomo che ha un bel corpo, e quindi è bello *fisicamente*, non si potrebbe dire per ciò che sia buono *moralmente*; si potrà dire solo che è buono *fisicamente*, cioè fisicamente perfetto. Bellezza e perfezione del corpo si confondono, come prima si confondeano bellezza e perfezione dell'anima.

E non basta. Nel mondo morale e nel mondo fisico si tratta d'una bellezza e d'una perfezione intrinseca agli oggetti: d'una bellezza e d'una perfezione, che consiste nella loro armonia col loro fine proprio ed intimo; si tratta di quella che il Kant ha chiamato finalità intrinseca, o perfezione propriamente detta.

Ma v'ha anche un'altra specie di bellezza, o di perfezione, per Socrate; una bellezza e una perfezione estrinseca, che consiste nell'armonia d'un oggetto con un fine ad esso esterno, in una finalità esterna.

Questa finalità esterna è l'utilità propriamente detta, o la convenienza: una cosa è bella e perfetta nella misura in cui è utile all'uso a cui si destina. Qui però Aristippo obbietta a Socrate: « Adunque anche la cesta che porta il letame è bella? ». Socrate non si sgomenta. Nel fatto anche una cesta che porta il letame, se costrutta in modo che abbia a servire bene allo scopo suo, può avere una sua speciale bellezza; in oggetti di questo genere, che sono sovrattutto oggetti d'utilità, la bellezza è la stessa utilità. « Senza dubbio, risponde, la cesta è bella, quando sia ben fatta per l'opera a cui è destinata, mentre per contro uno scudo d'oro sarebbe brutto, quando fosse mal fatto rispetto all'opera sua... Tutte le cose, soggiunge, son belle e buone relativamente al fine a cui sono ben adatte, πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ; ἃ cattive e brutte relativamente al fine a cui sono mal adatte, πρὸς

ἂν κακῶς » [1]. Anche una casa modesta, senza pitture e ornamenti, se sia ben riparata d'inverno e fresca d'estate, ed uno vi trovi piacevole e sicuro rifugio per sè e per le cose sue, servendo bene allo scopo, è bella e buona; mentre invece non altrettanto si potrebbe dire d'un tempio, pure magnifico, che fosse troppo battuto dalla gente, e dove, chi entra per raccogliersi e pregare, si sentisse come contaminato da impuri contatti [2].

III.

Nell'altra opera di Senofonte, il *Convito*, abbiamo la riproduzione perfetta di questa dottrina, che troviamo nei *Memorabili*: della convenienza cioè e della finalità a cui è ridotto il bello.

Il dialogo è fra Socrate e Critobulo. « Credi tu che il bello sia solo nell'uomo, o anche in qualcos'altro? — Affè di Giove, sì, nel cavallo e nel bue e in oggetti inanimati di molti. Almeno io conosco scudi belli, e spade, ed aste. — E come mai si può dare che queste cose, che non sono per nulla simili le une alle altre, sieno pure tutte belle? — Per Giove, se son fatte bene, o adatte per natura alle operazioni, per le quali acquistiamo ciascuna cosa secondo i bisogni nostri, sono belle anch'esse » [3].

---

(1) *Memor.* III, 8, 6-7.

(2) *Memor.* III, 8, 9-10. Cfr. i tre paragrafi « *Der begriff des καλόν* », « *Das καλόν bei Bauwerken* », e « *Der καλός κἀγαθός*, dell'opera del Döring « *Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem* », München, 1895.

(3) Senof., *Conv.* V, 3-4.

Ma qui Socrate ricorre improvvisamente ad un'ironia, che si direbbe, in sulle prime, abbia per iscopo di rovesciare la dottrina stabilita. C'è fra Socrate e Critobulo una gara di bellezza. Socrate aveva, quando Critobulo, il bel giovane, parlava della bellezza sua, preteso d'esser più bello lui, lui brutto, col naso camuso, cogli occhi in fuori, colla figura di Sileno, e l'aveva sfidato [1]. Ora la gara deve decidersi: « Mostra, se ci hai qualche arguzia, che sei più bello di me », dice Critobulo a Socrate. « S'accosti la lampada », ordina Socrate, e prosegue: « Sai tu perchè abbiamo bisogno degli occhi? — Chiaro, per vedere. — Ed ecco che così i miei occhi sarebbero più belli dei tuoi. — E, o come? — Perchè i tuoi vedono soltanto davanti, mentre i miei anche di lato, perchè gli ho in fuori. — Sostieni tu adunque che il granchio sia il meglio conformato d'occhi tra gli animali? — Certissimo; perchè, anche per ciò che riguarda la forza, ha gli occhi ottimamente fatti. — E sia: dei nasi, quale è il più bello, il tuo o il mio? — Io per me credo il mio, se i nasi gli dei ce li hanno fatti per odorare. Giacchè a te le narici guardano in terra, mentre a me stanno aperte, sì da accogliere gli odori da ogni parte. — Ma come mai tra' nasi è più bello il camuso che il diritto? — Perchè non fa ostacolo, anzi lascia che l'occhio veda subito checchè voglia: invece il naso alto è un muro alzato tra gli occhi, come per dispetto. — Rispetto alla bocca cedo. Giacchè, se è fatta per mordere, il tuo morso, di certo, sarebbe assai più largo del mio. — E poichè ho le labbra più grosse, non credi tu che io abbia anche il bacio più molle del tuo?... E non conti tu anche per una

---

[1] SENOF., *Conv.*, IV, 19-20.

prova, che io sia più bello di te, questo, che le Naiadi che son dee, fanno i Sileni più simili a me che a te? — Non ho più modo a contraddirti » (1). Ma il bel giovane, vinto a parole e costretto a dichiararsi men bello di Socrate, riesce, in realtà, vincitore, poichè il fanciullo e le fanciulle del Siracusano, presenti al banchetto, chiamati a giudici nella gara, avendo Socrate nel frattempo fatto mettere la lampada dirimpetto a Critobulo, perchè i giudici non s'ingannassero, votano tutti segretamente per Critobulo (2). La vittoria dialettica è sopraffatta dal giudizio del fatto, la teoria è vinta dalla realtà.

Con questa ironia intende Socrate veramente abbattere la teoria che il bello è uguale al conveniente, all'adatto al fine, mostrando col fatto che, pur avendo egli questa convenienza e questo adattamento nei vari suoi organi, è brutto non meno? Si potrebbe crederlo: tanto siamo avvezzi a vedere Socrate servirsi di quest'arma dell'ironia, per abbattere le teorie che parrebbero più saldamente stabilite! Qui però io credo egli voglia semplicemente scherzare; scherzare sulla sua bruttezza complessiva posta a confronto colla bellezza complessiva di Critobulo; scherzare, ma provare insieme, scherzando, che d'una certa bellezza non manca egli pure, di quella bellezza che deriva dal modo felice con cui funzionano i suoi organi. Nel rispetto della finalità fisiologica Socrate può ben sostenere che ha organi e sensi più belli che Critobulo: se il fine proposto è il compimento più perfetto delle funzioni fisiologiche, gli organi e i sensi di Socrate possono essere

(1) SENOF., *Conv.* V. 2, 5-8, trad. Bonghi.
(2) SENOF., *Conv.* V. 9-10.

ben più adatti di quelli di Critobulo, e quindi contenere più bene, più utilità, più bellezza. Vuol dire che, se si tratti di allettare gli sguardi e di soddisfare lo spirito con le proporzioni plastiche e l'armonia dei colori e delle forme, i suoi organi saranno ancora più adatti di quelli di Critobulo, e quindi più belli? No, certo: egli stesso mette la lampada di fronte a Critobulo, perchè i giudici della gara possano ben misurare la distanza che corre fra lui e il giovine sotto questo rispetto. Sotto questo rispetto, gli organi di Critobulo sono migliori, più utili, più convenienti, più belli. Non ha già Socrate sostenuto che lo stesso oggetto può essere bello per un rispetto, brutto per un altro? [1]. Ecco, ora, che la cosa si verifica per lui e Critobulo. Socrate è brutto nel rispetto per cui Critobulo è bello, ma è bello nel rispetto per cui Critobulo può essere brutto.

IV.

La dottrina dei *Memorabili* e del *Convito* di Senofonte è confermata a più riprese da Platone; è confermata specialmente nell'*Alcibiade Maggiore*, nel *Gorgia*, nell'*Ippia Maggiore*. Nell'*Alcibiade Maggiore* si afferma intanto che il bello è lo stesso che il buono, e ogni cosa buona quindi è da chiamare bella in quanto buona,

---

[1] *Memor.* III, 8, 7. « Ammetti tu che una stessa cosa sia bella e brutta? », domanda Aristippo, e Socrate risponde: « Ed anche, per Giove, buona e cattiva: imperocchè spesse volte quel che è buono per la fame, è cattivo per la febbre, e viceversa: spesse volte ciò che è bello per la corsa, è brutto per la lotta e viceversa ».

e ogni cosa cattiva, brutta, in quanto cattiva: che se paia talvolta che una cosa bella sia cattiva, ed una brutta buona, non è mai per lo stesso motivo e nel medesimo rispetto, κατὰ ταὐτόν; per lo stesso motivo e nel medesimo rispetto, ciò che è bello è buono sempre, e ciò che è brutto, è cattivo, e viceversa ([1]). Nel *Gorgia* il bello è ridotto a un rapporto di finalità, è ridotto all'utile, al convenevole, al piacere anche. « Per cominciare dai bei corpi, non li chiami tu belli *rispetto all'uso*, secondo che ciascuno *sia utile*, ovvero *rispetto al piacere*, che in contemplarli ne possa avere chi li contempla? Oltre a ciò, sai tu dir altro della bellezza dei corpi? E non anche tutte le altre cose, sia forme sia colori, tu chiami belle per il diletto e l'utilità che se ne ha, o per l'una e l'altra ragione insieme? » ([2]). Nell'*Ippia Maggiore* si insiste più che mai su questo rapporto di finalità, di convenienza, di adattamento, costitutivo del bello, e si ha perfino, come nei *Memorabili*, prima l'esempio di un oggetto, a cui volgarmente non si annette pregio affatto, e che pure, servendo bene al suo fine, è, ed è da ritenere bello; e poi l'esempio d'un altro oggetto che, tenuto, in generale, per la nobiltà della materia sua, in gran conto, non serve però al suo fine, ed è quindi da ritenere brutto. « Se un'olla è da un bravo vasaio formata, levigata, ben tornita, ben cotta, come ve n'hanno di quelle belle a due manichi, capaci di sei *choe*..., bisognerebbe ben confessare ch'ella è bella: come potrebbesi dire infatti che il bello bello non sia? » ([3]). « E quando uno faccia bollire que-

---

([1]) *Alcibiade Magg.* XI, 115 A-116 A.
([2]) *Gorgia,* XXX, 474 C.
([3]) *Ippia Magg.* X, 288 D E.

st'olla, piena d'un ottimo brodo, quale di due cucchiai andrà meglio e al brodo e all'olla, un cucchiaio di legno di fico, o un cucchiaio d'oro? Il cucchiaio di legno di fico dà buon odore al brodo, e nel tempo medesimo non è da temere che, rotta l'olla, mandi il brodo pel fuoco e, spento il fuoco, lasci senza quell'eccellente nutrimento quelli che a banchettare s'aspettavano; laddove il cucchiaio d'oro tutti questi gran mali potrebbe pur fare... Se dunque il cucchiaio di legno di fico va meglio di quello d'oro, vuol dire che quello è più bello di questo » (1).

Però nell'*Ippia Maggiore* Platone non s'arresta al concetto del maestro: dopo averlo esposto e illustrato, mostra di non contentarsene. Gli è che in questo dialogo ei si propone di cercare « il bello in sè, il bello, onde le altre cose tutte s'adornano, e al quale partecipando belle appariscono » (2); si propone di cercare « non ciò che è bello, ma ciò che è il bello », cioè l'idea stessa di bellezza, per cui le cose belle son belle, e che insieme esiste in sè, separata dalle cose » (3). A questo punto di vista che è la trascendenza platonica, la dottrina di Socrate non poteva bastar più. La convenienza, l'utilità, la finalità sono rapporti con cui s'identificano le cose belle; non sono rapporti con cui possa identificarsi il bello in sè. Se le cose belle sono le cose utili, convenienti, ben adatte al fine, non ne segue che il bello in sè sia l'utilità, la convenienza, l'adattamento al fine: questi sono concetti relativi, e il bello in sè è l'assoluto.

---

(1) *Ippia Magg.* XII-XIII, 290 D-291 B. trad. Ferrai. Cfr. *Ipp. Magg.* XVII, 293 D E.

(2) *Ippia Magg.* XI, 289 D E.

(3) *Ippia Magg.* IX, 287 B-288 A.

Ecco perchè pare che ci sia contraddizione nell'*Ippia Maggiore*. Platone accetta prima la dottrina del maestro, mettendosi al punto di vista dell'immanenza socratica; poi, assurgendo al suo proprio punto di vista, la trascendenza, non l'accetta più e trova di doverne fare la critica. E s'intravvede anche nell'*Ippia Maggiore* quale sia il vero pensiero di Platone, che sarà svolto in altri dialoghi: il bello in sè è la stessa perfezione, il bene in sè; l'idea di bellezza è l'idea stessa di bontà [1]; che è, del resto, ancora il pensiero di Socrate: « il bello eguale al bene », ma arricchito d'un contenuto più profondo, e sovrattutto trasportato dal mondo della realtà fenomenica al mondo della realtà ideale, la vera realtà, secondo Platone.

Ma non della dottrina di Platone dobbiamo occuparci.

V.

Ci resta invece a toccare del bello nell'arte secondo Socrate, per esaurire appieno la dottrina estetica sua.

Questo argomento è trattato dal maestro in certe sue conversazioni con tre artisti, il pittore Parrasio, lo scultore Clitone, l'armaiuolo Pistia, riferiteci nei *Memorabili* [2].

Giova prima sentire le tre conversazioni.

Nella prima conversazione Socrate mette in rilievo anzitutto il mezzo di cui si servono le arti, l'imitazione della natura: poi mostra che questo mezzo ha per

(1) *Ippia Magg.* XXIX, in principio, 303 D E.

(2) *Memor.* III, 10.

iscopo d'esprimere non già le bellezze imperfette, che possano trovarsi nei singoli individui, ma come una bellezza superiore, che risulta da ciò che quegli individui hanno di più bello, lasciatene in disparte le possibili brutture: gli artisti ci raffigurano corpi tutti belli, *ὅλα τὰ σώματα καλά*, raccogliendo da molti quello che ciascuno ha di più bello, *τὰ ἐξ ἑκάστου κάλλιστα*. All'imitazione della natura, adunque, succede, secondo Socrate nell'opera d'arte, la cernita, la correzione e la combinazione degli elementi naturali; una specie d'idealizzazione della natura, *τὰ καλὰ εἴδη*. Il pittore Parrasio conviene che così appunto fanno gli artisti. Ma Socrate non si contenta della rappresentazione fisica, naturale: egli vuole anche l'espressione morale, la rappresentazione di un bello superiore al bello fisico, la rappresentazione del bello dell'anima: « ciò che v'ha di più seducente, di più piacevole, di più amabile, di più desiderabile, di più attraente, il carattere dell'anima, *τῆς ψυχῆς ἦθος*, lo imitate voi, o non è neppure imitabile? ». Parrasio crede che non sia imitabile: l'artista si contenta delle forme visibili, nè concepisce come possa rappresentarsi ciò che, come il carattere dell'anima, non ha proporzione di parti, nè colore, nè alcun'altra qualità sensibile. Socrate invece gli mostra che, pur con mezzi fisici, l'occhio, il viso, il gesto, il moto, il contegno in generale della persona, si può rappresentare ciò che c'è di più intimo nell'anima: l'amore, l'odio, la gioia, il dolore, la grandezza, la nobiltà, la miseria, l'abiezione, la modestia, la tracotanza, la rozzezza e così via: tutto si può rappresentare. Soltanto, aggiunge Socrate, non rappresenti l'artista ciò che c'è di brutto nell'anima, di malvagio, di odioso; rappresenti il bello, il buono, l'amabile: la rapprentazione piacerà di più. « Quali credi tu che gli uomini riguardino con maggior

piacere, le figure da cui traspaiono costumi belli, buoni ed amabili, τὰ καλά τε κἀγαθὰ καὶ ἀγαπητά, o quelle che mostrano costumi brutti, malvagi, odiosi? — Per Giove, c'è una bella differenza! ».

Nella seconda conversazione Socrate giunge press'a poco alle stesse conclusioni. Non bastano le forme plastiche: quello che nelle statue v'ha di più attraente per chi le guarda, quello che attira l'anima di più, μάλιστα ψυχαγωγεῖ, è la vita da cui sembrano animate, τὸ ζωτικοὺς φαίνεσθαι, sono le passioni che esprimono. Il gesto, il moto, l'atteggiamento, la posa devono mirare a questo scopo; bisogna che lo scultore rappresenti nella forma visibile le operazioni dell'anima, τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τῷ εἴδει·

Nella terza conversazione entra in un altro ordine di considerazioni: la proporzione, la finalità e l'utilità dell'opera d'arte. Una corazza può avere un suo genere di bellezza, risultante dal suo adattarsi felicemente al fine esterno cui deve servire. Le proporzioni intrinseche dell'opera si trovano qui subordinate alle proporzioni estrinseche e alla convenienza; la proporzionalità della cosa non va considerata in se stessa, ma relativamente a chi fa uso della cosa. Bisogna che la corazza, prima di tutto, si adatti bene al corpo che la porta, e gli convenga: una corazza che si adatta bene, affatica meno col suo peso, senz'essere effettivamente più leggera di quella che s'adatta male; si direbbe che non è un peso, ma un'appendice del corpo. Ciò vuol dire che la corazza che si adatta bene, è anche la più utile: una corazza disadatta, sia pure ornata di fregi e indorata, è un malanno e una bruttura. C'è adunque in tutte le cose, tale sembra essere la conclusione di Socrate, una certa finalità interna od esterna, superiore o inferiore, che l'artista deve rispettare, se vuol fare un'opera bella; e questa finalità è nello stesso tempo un'utilità.

VI.

La terza conversazione, si vede, riguarda un bello artistico, direi, di second'ordine; un bello che non va disgiunto dall'utile, dall'uso che ne fa e deve farne l'uomo. Naturale adunque che per questo Socrate insista più che mai non tanto sulla finalità intrinseca dell'oggetto, quanto sulla finalità estrinseca. È un fatto che in opere d'arte che devono insieme servire a qualche fine d'utilità, non si può prescindere da questo fine, e il merito dell'artista qui sta tutto nel conciliare con esso le esigenze del bello.

Ma sovrattutto meritano attenzione la prima e la seconda conversazione, che hanno ad oggetto la pittura e la scoltura, e quindi un bello, a dir così, puro, senza mistura d'utilità. Qui Socrate, tenuto conto della tendenza generale dell'arte greca, si mostra innovatore.

L'arte greca si occupa sovrattutto della forma: è l'idea della bellezza fisica ch'essa tende ad epurare, a correggere, a sviluppare nelle opere sue, giungendo in ciò alla massima perfezione. Oggi ancora, quando si tratti di rappresentare i moti e gli atteggiamenti del corpo umano, l'arte greca è modello insuperabile. Ma non si vede che insieme essa cerchi di far passare nella materia il riflesso delle idee e delle passioni, che formano la trama complessa e mobile all'infinito, della vita interiore. Tradurre l'attività dell'anima per via di una ampia fronte pensosa, delle rughe del sopracciglio irritato, della piega del labbro beffardo, del vigore del gesto, è cosa di cui raramente si cura l'artista. Il solo Fidia, forse, fa eccezione a questa regola. Un corpo

nudo, vigoroso, ben proporzionato, che si pieghi con facilità ad ogni sorta di pose, ecco l'ideale dell'artista greco. I suoi eroi sono tranquilli, o occupati in alcune azioni insignificanti: la loro testa non ha espressione precisa. Anche quando fanno uno sforzo penoso, o sono alle prese con una forte emozione, conservano una serenità che nulla quasi lascia vedere al di fuori, di quanto provano internamente [1]. La legge della bellezza domina sovrana nell'arte greca, e, per paura d'offendere questa legge, l'artista non si attenta di esprimere le forti emozioni, gli sforzi penosi, o li attenua così che si avvertono a mala pena. È noto ciò che fece il pittore Timante: nel *Sacrificio d'Ifigenia* coprì d'un velo il volto d'Agamennone, non attentandosi a rappresentare il forte dolore del padre, che avrebbe dato al suo volto un'espressione, certo, contraria alla bellezza.

L'espressione e la verità, che nell'arte moderna hanno così gran parte, non ne avevano affatto, o ne avevano pochissima, nell'arte greca; erano sacrificate alla bellezza. Oggi si pensa che, come la natura sacrifica facilmente la bellezza a un più alto fine, così anche deva l'artista posporla a certi principii generali, e non concederle di più di quel che consentano la verità e l'espressione. Presso i Greci invece la bellezza era tutto. Le loro Veneri ne sono una prova: d'una meravigliosa bellezza di forme, non hanno espressione, non hanno pensiero, si direbbero incoscienti: è per questa ragione forse che, non ostante la loro bellezza, non eccitano i sensi: l'assenza di espressione e di pensiero tiene in loro luogo di pudore. A dir tutto in breve, l'artista greco vuole conseguire una compiuta e perfetta bellezza, una bel-

---

(1) PIAT, *Socrate*, pag. 171-172.

lezza esteriore, di forma, una bellezza fisica: l'espressione dell'anima non cura, non capisce neanche come sia possibile coi mezzi materiali e sensibili di cui l'arte dispone: Parrasio appunto, ch'era pure un grande artista, uno dei più grandi della Grecia, non capisce ciò.

Socrate reagisce contro questa concezione tradizionale dell'arte greca, e, partendo dall'idea fondamentale della sua filosofia, che l'anima e la mente sono ciò che v'ha di meglio nell'uomo, insiste sulla necessità che non ci si contenti in arte delle forme visibili, ma si rappresenti la vita dell'anima e della mente. Che cosa esprimono, in ultimo, i moti, i gesti, gli atteggiamenti del corpo? Non altro, certo, che pensieri, sentimenti, desideri, passioni, fatti interiori e spirituali insomma. Ebbene, quei moti, quei gesti, quegli atteggiamenti si ritraggano col preciso intendimento che abbiano a rivelare tali fatti interiori e spirituali: non si ritraggano per loro stessi, o coll'intento limitato che rivelino la bellezza del corpo per via di uno studio sapiente di linee, di contorni, di armonie, di proporzioni. Certo, la bellezza del corpo non manchi, perchè la bellezza non deve mancar mai, e anzi a questo scopo si trascelga nei vari corpi quello che c'è di più bello: ma la bellezza del corpo sia come veicolo alla vita dell'anima; l'artista, qualunque sia lo strumento e la materia di cui si serve, cerchi prima di tutto di esprimere quel carattere dell'anima, τῆς ψυχῆς ἦθος, che risplende attraverso le forme fisiche, cerchi le manifestazioni di quel principio invisibile, che vivifica i corpi e li domina [1].

---

[1] Il IOEL nella sua opera poderosa e ardita: *Der echte und der Xenophontische Sokrates,* Berlin, 1901, s'ingegna di provare (Zweiter Band, Zweite Hälfte, p. 739-748) che questa

E Socrate esprime anche un altro pensiero. L'anima può avere qualità molteplici, le une buone, le altre cattive, le une belle, le altre brutte: le rappresenterà l'artista tutte egualmente, sotto pretesto che deve rappresentare la vita dell'anima? Si sa che cosa diceva un antico scrittore d'epigrammi a un uomo deforme: « Chi mai ti vorrà dipingere, se nessuno ti vuol vedere? » [1]. Socrate la pensa allo stesso modo riguardo alla deformità dell'anima: l'artista non deve rappresentare che le qualità belle e buone, e riunirle in un tutto armonico, che è la bellezza morale. Pireico, un pittore greco, che si compiaceva nel dipingere botteghe di barbieri e asini e cavoli e altri oggetti men che degni, ebbe per istrazio il soprannome di ῥυπαρόγραφος, *pittore dello sterco*, da' suoi concittadini, che aborrivano dal brutto fisico: Socrate avrebbe inventato forse una parola non meno tagliente per chi avesse rappresentato il brutto morale. Solo le figure da cui traspaiano costumi belli ed onesti, possono produrre il compiacimento estetico in chi le vede: non certo quelle altre, che rivelino nei tratti e negli atteggiamenti le brutture dell'anima. Ciò tiene del resto al concetto fondamentale, che il bello sia la stessa cosa del buono. Così Socrate richiama le arti prima all'espressione dell'anima, e poi all'espressione di ciò che nell'anima v'ha di bello e di buono: la sua estetica non è diversa dalla sua morale.

In questa via lo seguirà Platone. Anche Platone vide

---

dottrina dell'espressione dell'arte appartiene, più che a Socrate, propriamente ad Antistene il cinico, di cui Senofonte esprimeva le idee. Ma, schiettamente, gli argomenti del Ioel, che vorremmo dire rivoluzionari, non ci persuadono.

[1] *Anthologia*, II, 4.

nell'arte una serie di mezzi e di fini: il corpo è fatto per esprimere l'anima che è il suo fine, e l'anima è fatta per esprimere il bene, che è il suo fine e il fine di tutti gli esseri. Il gran principio che informa tutta quanta la dottrina estetica contenuta nella *Repubblica*, secondo cui l'arte è rappresentazione, è imitazione del bello non mai disgiunto dal buono, sicchè i prodotti suoi riverberino sempre la bellezza dell'anima e nulla offrano mai di sregolato e di ripugnante all'armonia morale della vita, e nulla che ecciti il piacer sensuale; quel principio è già contenuto in germe nella conversazione di Socrate col pittore Parrasio. È notevole però, che, mentre Socrate ha insistito con tanta forza sulla necessità che le opere d'arte esprimano la *vita* dell'anima, ed ha fatto di quest'idea della vita la prima condizione dell'arte, quest'idea andò diminuendo a poco a poco nella dottrina di Platone, per lasciar posto alla regolarità geometrica e all'immobilità ieratica della forma. Ed è notevole ancora che Platone, partendo dal concetto di Socrate dell'identità del bello col bene, finì coll'assorbire il bello nel bene, nel bene morale; donde quella sua estetica austera, che sbandiva ogni arte che ai fini morali non corrispondesse sempre ed in tutto, e involgeva in una generale condanna l'epica, la tragedia e la commedia, come perniciose alla virtù e alla finalità del suo Stato ideale [1]. Eccesso ingiustificato e ingiustificabile! Perchè si può ben ammettere che il bello è identico al bene, e non giungere tuttavia ad asservire l'arte alla morale. « Se Platone, ha osservato il Fouillée, avesse lasciato alla parola *bene* il senso tutto metafisico che le dava in principio, avrebbe evitato gli eccessi in cui è caduto. Perchè, quando si

[1] Confr. specialmente il c. 7° del libro X della *Repubblica*.

ammette che c'è bellezza dappertutto dove c'è un grado di bene qualunque, fisico o morale, il dominio delle arti ridiventa infinito, com'è infinito il bene stesso, inteso in questo senso, in luogo d'esser rinchiuso nei limiti troppo stretti della moralità. Dappertutto dove c'è della vita, del pensiero, dell'attività, del sentimento, o anche semplicemente dell'essere, c'è già una bellezza più o meno rudimentale, c'è del bene che l'artista può sforzarsi di riprodurre o d'interpretare. Qui ancora, per correggere la dottrina socratica, è forse inutile uscirne; bisogna, al contrario, entrarvi più profondamente e spingere fino alla fine l'equazione tra il bello ed il bene » [1].

Del resto occorre dire che la dottrina estetica di Platone è ben altrimenti poderosa da quella di Socrate? Che questa è appena un tentativo e un abbozzo, un numero ristretto d'idee pregevoli, buttate senza vera coesione e come frammentariamente in una conversazione, e quella invece un tutto ben connesso ed organico, un vero sistema di idee e di principii, un ricco e vasto edificio filosofico, un grand'albero ideale, che eleva al cielo le cime superbe? E occorre anche dire che un artista così eletto come Platone, faceva malvolentieri il sacrificio dell'arte alle esigenze della moralità, e che di gran cuore l'avrebbe lasciata nel suo Stato ideale, avendone pur sempre un altissimo concetto? « Sia proclamato altamente, scrive egli, che là dove la poesia e l'imitazione, la quale mira al piacere, sappia addurci ragione ch'ella ha da essere accolta in uno Stato retto a dovere, noi di gran cuore l'accoglieremo, avendo coscienza del diletto grandissimo che saremo per avere da lei. Non

[1] FOUILLÉE, *La Philosophie de Socrate*, tom. II, 194-195. Le parole *c'è del bene* le abbiamo aggiunte noi.

empie di diletto anche te, amico mio dolce, massimamente quando l'ammiri in Omero?.... Per effetto dell'amore che noi abbiamo concepito per la poesia fin dall'infanzia, e che ci è stato ispirato in queste belle città in cui siamo stati allevati, noi vorremmo ch'essa potesse dimostrarsi ottima e affatto conforme a verità» (1).

---

(1) *Repub.* X, 8.

DA DEMOCRITO AD EPICURO

OVVERO

PERCHÈ L'ATOMISMO FU PER PIÙ DI UN SECOLO
MESSO IN DISPARTE
COME DOTTRINA FILOSOFICA

I.

Da Democrito ad Epicuro, cioè dall'atomismo più antico all'atomismo rinnovato, corse più d'un secolo d'intervallo. In quest'intervallo abbiamo bensì alcuni isolati continuatori di Democrito, Nesso o Nessa, Metrodoro, Anassarco d'Abdera, Nausifane; ma, oltrechè non hanno importanza nella storia della filosofia, si sono serviti della dottrina del maestro per dedurne conseguenze scettiche, anzi per fondarvi sopra, addirittura, lo scetticismo. In realtà perciò in quest'intervallo l'atomismo è come dimenticato, perduto.

Come spiegare ciò? Non è difficile spiegarlo quando si tenga conto, per una parte, dello spirito dell'atomismo democriteo, aborrente da ogni maniera di finalità e tutto spiegante per via di leggi e di cause naturali meccanicamente operanti ([1]), e, per l'altra, del grande rivolgimento

([1]) Rammento il noto frammento di Democrito, o di Leucippo secondo altri, *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης* — *niente avviene per caso, ma tutto ha la sua ragione e la sua necessità* — che dev'essere inteso nel senso d'una confutazione perentoria d'ogni teleologia. La ragione (*λόγος*), di cui si parla nel frammento,

portato dalla riforma socratica, del grande moto di reazione idealistica e teleologica determinato da Socrate, da Platone, da Aristotele. Già Anassagora contemporaneamente a Democrito, anzi prima di lui, aveva introdotto un concetto nuovo nella spiegazione della natura, del mondo, il concetto del νοῦς, della mente. Anassagora, è noto, aveva ammesso a principio delle cose le così dette *omeomerie*, particelle similari della materia. Originariamente tutte le omeomerie erano confuse insieme ed immobili: chi le distinse? chi diede loro il moto? chi le ordinò? La materia per sè è inerte: Anassagora non ammise i due mitici agenti di Empedocle, l'amore e l'odio; non la forza di gravità degli atomisti; egli vagheggiava una spiegazione del moto, ed insieme dell'ordine e della bellezza del mondo; la forza distintrice, motrice ed ordinatrice, per lui, fu il νοῦς, la mente, ch'è essenzialmente diacosmica. Così la prima volta si contrapponeva alla materia un'altra forza, la mente. Vero è bene che Anassagora non se ne giovava abbastanza, e ricorreva più volentieri alle cause meccaniche che alla mente; onde ebbe i rimproveri di Platone e d'Aristotele. Aristotele specialmente lo rimprovera di valersi della mente, nella formazione del mondo, come i poeti della macchina nel dramma, cioè quando manchi loro ogni altro scioglimento che possa soddisfare [1]. Ma questa novità da lui introdotta, per quanto timidamente introdotta, ebbe incalcolabili conseguenze. Al punto di vista meccanico, propriamente materialistico, nella spiegazione del mondo, si sostituì il punto di vista finalistico, teleologico. La

---

non è che la legge matematica e meccanica, a cui gli atomi, nei loro movimenti, obbediscono con una necessità assoluta.

[1] Aristot., *Metaph.*, I, 4, 985 a, 18.

mente di Anassagora è ancora qualche cosa di oscillante fra la materia e lo spirito, (Anassagora stesso la chiama la più sottile di tutte le cose λεπτότατον τῶν πάντων); essa opera ancora più che altro meccanicamente, anche nei rari casi in cui interviene; ma è certo, in ogni modo, che è un principio nuovo accanto alla materia e operante sulla materia, e che apre per ciò stesso la via alla spiegazione finalistica, pur non potendosi dire assolutamente che sia finalistico il principio, nella maniera, almeno, in cui fu concepito. La mente di Anassagora è, per una parte, attaccata all'antico naturalismo, perchè, non ostante la sua incorporeità (incorporeità relativa), è ancora considerata come una forza della natura, e determinata da attributi che non possono convenire nè ad un essere personale, nè ad un essere puramente spirituale (1); ma, per l'altra, oltrepassa questo antico naturalismo, perchè contiene in sè elementi teistici e finalistici. La rottura dello spirito colla natura adunque è stata, non compiuta, ma, certo, inaugurata da Anassagora, osserva lo Zeller (2); spettava a Socrate e a' suoi successori compiere questa rottura, svolgendo i germi gettati dal vecchio pensatore di Clazomene.

II.

Socrate si stacca recisamente dalla natura, anzitutto nel senso che non s'occupa affatto di essa, e rivolge il suo studio all'uomo e alla vita sociale. 'Dei fenomeni della natura gli dei hanno riservato a se stessi il se-

---

(1) ZELLER, *Philosophie der Griechen*, Part. I, p. 892.
(2) Ib., nota 3.

greto, osserva Socrate nei *Memorabili* [1], nè giova occuparsene, c'è, anzi, pericolo che impazzisca chi se ne occupi: (con simili espressioni scherzose ed ironiche egli intendeva, forse, colpire la varietà e la contraddizione delle risposte date al problema della natura dai filosofi anteriori a lui): d'altra parte, a che pro la conoscenza della natura, se essa non dà una preparazione sufficiente alla vita pratica, alla vita veramente umana, che tanto importa? La nuova filosofia deve volgere la sua attenzione verso i problemi dello spirito; elaborare quelle idee morali, di cui la religione, la poesia e il pubblico costume offrono un fondo così abbondante; la conoscenza di se stesso, ecco il principio e il fine della nuova filosofia: tutto il resto non serve, o meglio verrà poi.

Ma questa nuova filosofia, appunto perchè rivolta allo spirito, doveva essere finalistica. Socrate dichiara nettamente la necessità d'un fine a cui la mente si rivolga e tenda a raggiungerlo, perchè l'azione acquisti valore morale: l'operare umano dipende, in fondo, dal pensiero che lo regola, dal fine che lo attira; il concetto dell'operare è il fine dell'operare.

Come l'operare nell'uomo, così anche l'operare nella natura. La finalità spiega non il mondo umano solo, ma anche il mondo fisico. Per quanto le ricerche fisiche non entrassero nel piano di Socrate, a un pensatore come lui, che applicava una riflessione profonda al problema della vita umana, non potevano passare inavvertiti i numerosi rapporti che uniscono l'uomo al mondo esterno. E come l'uomo era per lui il centro del mondo, e questi rapporti perciò ei giudicava secondo il criterio della loro utilità per l'uomo, Socrate si persuase che la natura in-

---

[1] IV, 7, 6.

tera fosse organizzata in vista del bene dell'uomo, che avesse finalità e fosse buona. La sua concezione della natura è adunque essenzialmente teleologica. Non si tratta però, è facile capirlo, di quella teleologia profonda, che scopre i rapporti interni delle differenti parti della natura col fine, insito in ogni essere naturale, della sua esistenza e della sua costituzione: si tratta di una teleologia esterna e, diciamolo pure, grossolana, che riferisce ogni cosa al bene dell'uomo, come al suo fine supremo. Come ricevettero le cose tale finalità? Socrate non sa spiegarselo che ricorrendo a disposizioni pure tutte esterne, prese da una ragione che, a guisa d'un operaio, dia ad ogni cosa un adattamento affatto accidentale rispetto alla cosa stessa.

Nella morale Socrate si rappresenta la sapienza che deve regolare l'attività umana, come una riflessione tutta esterna sull'utilità degli atti particolari: non altrimenti ei si rappresenta la sapienza che ha formato il mondo. Dio pose tutto per noi, la luce, l'acqua, il fuoco, l'aria; il sole ci rischiara il giorno; la luna e le stelle ci rischiarano la notte; le costellazioni ci indicano le divisioni del tempo; la terra ci fornisce gli alimenti; il cangiamento delle stagioni ci evita l'eccesso del caldo e del freddo; gli animali, buoi, capre, porci, cavalli, ecc., ci prestano infiniti servizi; gli occhi ci furono dati perchè vedessimo, gli orecchi perchè udissimo; di quale utile ci sarebbero gli odori, se non avessimo le narici? e qual sensazione potremmo avere delle cose dolci ed acri, e di quelle soavi che si prendono per bocca, se non avessimo la lingua che ne fa l'assaggio? Abbiamo avuto statura diritta, perchè potessimo vedere da maggior lontananza, e guardar meglio le cose che sono sopra di noi, e minor nocumento ricevere; fummo forniti di mani estremamente abili ad operare; anche per la lingua

godiamo di singolar privilegio in confronto degli altri animali, essendo essa in noi costituita per modo da articolare la voce, e significare tutto ciò che vogliamo scambievolmente significarci; anche gl'istinti naturali di riproduzione e di conservazione, l'amore dei parenti per i figli, il timore della morte, sono segni della provvidenza divina; più ancora è segno di questa provvidenza l'averci fornito di un'anima di somma eccellenza, della quale niente è più adatto a guardarci anticipatamente dalla fame e dalla sete, dal freddo e dal caldo, a soccorrerci nelle malattie, a provvedere di robustezza il corpo, a faticare nell'apprendere le scienze, a tenere a memoria tutto ciò che abbiamo udito, o visto, o imparato. « Bisogna dunque credere, così conclude Socrate, che la sapienza che è nel tutto, tutto disponga come a lei piace, e non già che il tuo occhio possa giungere alla lontananza di più stadi, e l'occhio di Dio non sia valevole a vedere insieme ogni cosa, nè che la tua anima possa pensare a queste cose nostre e a quelle d'Egitto e di Sicilia, e che la sapienza di Dio non sia capace di prendersi cura di tutte le cose insieme ». Un suo interlocutore, Eutidemo, gli osserva però, a un certo punto: « Io oramai sto considerando se altro da fare non hanno gli dei che servire agli uomini, *Ἐγὼ μὲν ἤδη τοῦτο σκοπῶ, εἰ ἄρα τί ἐστι τοῖς θεοῖς ἔργον ἢ ἀνθρώπους θεραπεύειν* » (1). L'osservazione è arguta, e, benchè fatta di passaggio e forse senza intenzioni critiche, contiene la miglior critica che si possa fare delle idee teleologiche di Socrate, veramente molto ingenue e poco scientifiche, riguardanti il

(1) Vedi il cap. 4° del libro I, e il cap. 3° del libro IV dei *Memorabili*, importantissimi per le idee teleologiche e teologiche di Socrate, che abbiamo riassunte nel testo.

mondo e la natura come una semplice appendice dell'uomo, come a lui subordinati e fatti per suo uso e consumo.

III.

Più profonda è la teleologia di Platone. Mentre Socrate ammette che tutto ciò che esiste, è stato fatto a profitto dell'uomo, Platone ammette una finalità inerente alle cose, un fine che loro è proprio. Le cose partecipano del bene, perchè sono ombre, imitazioni, copie delle idee, e le idee mettono capo tutte quante all'idea suprema del bene, che è Dio stesso. Il bene è il principio di tutte le cose. Come il sole rende visibili le cose, dà loro origine, accrescimento, nutrizione, senza essere niente di tutto ciò, così gli enti intelligibili non solo hanno la loro intelligibilità dall'idea del bene, ma anche l'essere e la sostanza, *τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν* (1). « Agli estremi limiti del mondo intelligibile è l'idea del bene, e a mala pena si scorge, ma, non appena scorta, uopo è di conchiudere com'essa è per tutti cagione d'ogni bene e d'ogni bello, *πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία*; genitrice, nel mondo visibile, della luce e del signore di essa, *ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα*; nel mondo intelligibile, sovrana dispensatrice di verità e d'intelligenza, *ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* » (2). L'ordine dei mezzi e dei fini rivela nel mondo un'intelligenza che cerca il meglio, e conforma tutte le cose alle idee. « Se è vero che i movimenti e le rivoluzioni

(1) PLAT. *Repubblica*, VI, 19, 509 B.

(2) *Repub.*, VII, 3, 517 BC.

del cielo e di tutti i corpi celesti, assomigliano essenzialmente al movimento dell'intelligenza, a' suoi processi e a' suoi ragionamenti, se è il medesimo il cammino da una parte e dall'altra, si deve concluderne evidentemente che un'anima piena di bontà governa questo universo, e lo conduce come fa, *τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην* » [1]. Ed ecco l'anima del mondo, che è come lo spirito di Dio, cioè dell'idea del bene, diffuso pel mondo, la forza motrice e vivificatrice di tutte le cose; l'anima del mondo, che fu formata da Dio come mediatrice tra l'indivisibile e il divisibile, cioè tra le idee e le cose sensibili. « Dio era buono, è detto nel *Timeo*, e in chi è buono nessuna invidia mai s'ingenera per nessuna cosa. Privo d'invidia, egli volle adunque che tutte le cose fossero il più possibile simili a sè » [2]. La bontà di Dio è qui concepita come espansiva, come avente bisogno di diffondersi e comunicarsi: appunto di questa diffusione e comunicazione della bontà, è opera il mondo. Dio che è il bene, ma che insieme non è geloso di questo bene, nè vuole rinchiuderlo in se stesso, si espande, si prodiga, vuol essere buono per altri esseri, che saranno buoni pure. E gli esseri buoni, perchè opera del bene, tendono per ciò stesso a questo bene: l'amore sotto tutte le sue forme non è che un cammino ascensivo e graduale verso il bene supremo [3]. Il bene è adunque il principio non solo, ma anche il fine di tutte

(1) *Leggi*, X, 8, 897 C.

(2) *Timeo*, 29 E, *Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.*

(3) Vedi nel *Simposio* il discorso di Diotima.

le cose: il male, il male assoluto almeno, non esiste nel mondo; esiste il meno bene; il mondo è il migliore dei mondi possibili, basta rimettere ciò che sembra un disordine, al suo posto nel tutto, per comprenderne la ragione. « Colui che prende cura di tutte le cose, è detto nelle *Leggi* ([1]), le ha disposte per la conservazione e il bene del tutto, πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου; ogni parte non prova e non fa che ciò che le conviene di fare e di provare, τὸ προσῆκον... Anche la parte tua, o misero mortale, per quanto piccola sia, si estende al tutto e ad esso si riferisce incessantemente, εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί. Ma tu non vedi che ogni generazione si fa in vista del tutto, ἕνεκα ἐκείνου (scil. τοῦ παντός), affinchè viva d'una vita felice; che l'universo non esiste per te, ma che tu esisti per l'universo, οὐχ ἕνεκα σοῦ, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου. Ogni medico, ogni artista abile, dirige le sue operazioni verso un tutto, e tende alla più grande perfezione del tutto; parte, per il tutto egli opera, non, tutto, per la parte. Se tu ti lamenti, gli è perchè non sai come il bene tuo proprio si riferisca ad un tempo e al tutto e a te stesso, secondo le leggi dell'esistenza universale, τῷ παντὶ ξυμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως ». Come sono ridicoli coloro, è detto ancora nelle *Leggi* ([2]), che riconoscono l'esistenza degli dei e credono ch'essi non si curino degli affari umani! « Le cure degli dei s'estendono non meno alle piccole cose che alle grandi » ([3]); anzi nelle piccole cose gli dei si manifestano anche più grandi. « È più difficile vedere i piccoli oggetti, intendere i piccoli suoni che i grandi...

([1]) X, 12, 903 BC.
([2]) X, 10, 899 D.
([3]) X, 10, 900 C.

D'altra parte, coloro che sono incaricati d'un'amministrazione qualunque, non potrebbero trascurare gli oggetti che sono piccoli e in piccolo numero, senza detrimento dei più importanti, perchè, come dicono gli architetti, le grandi pietre non si dispongono mai bene senza le piccole. Non facciamo adunque questa ingiuria a Dio, di metterlo al disotto degli operai mortali, *μὴ τοίνυν τόν γε θεὸν ἀξιώσωμέν ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαυλότερον*; e mentre questi, quanto più sono eccellenti nell'arte loro, tanto più cercano di finire e di perfezionare, coi soli mezzi di quest'arte, le opere loro spettanti, piccole e grandi, non diciamo che Dio, il quale è sapientissimo e vuole e può prendere cura di tutto, trascuri le piccole cose a cui è più facile provvedere, come potrebbe fare un operaio indolente e snervato, disgustato del lavoro, e che non attenda che alle grandi » (1).

Nel mondo adunque tutto è ordinato ed armonico, tutto è a posto; ciò che sembra spostato, non sembra spostato che per la pochezza e la imperfezione del nostro sguardo, che abbraccia le cose ad una ad una e non nei loro rapporti col tutto; ogni cosa ha un suo fine, un suo speciale destino in ordine al tutto; il bene domina il tutto e lo governa.

Come è lontana questa teleologia di Platone da quella ingenua e grossolana di Socrate, che tutto riferiva all'uomo e al bene suo! Ma come è insieme lontana, per quanto grandiosa nelle sue linee e piena di seduzione e di suggestione, da quello spirito rigidamente e freddamente scientifico, che intende spiegare le cose per le loro cause naturali, le uniche all'uomo accessibili, e lascia quelle altre cause che, se pure hanno concorso

---

(1) X, 11, 902 CDE.

alla formazione delle cose, trascendono affatto la conoscenza, e appartengono per ciò ad un dominio che non è quello della scienza! Platone è anzi recisamente avverso a questo freddo spirito scientifico, che vuole spiegare le cose per le loro cause naturali, senz'andare più in là. Lo prova la critica aspra che nel *Fedone* egli fa di Anassagora, che appunto, pur dopo avere introdotto il νοῦς, concetto essenzialmente teleologico, continuava a spiegare le cose per queste loro cause naturali, come se il νοῦς a nulla servisse. Il luogo, per quanto noto, merita di esser riferito nelle sue parti principali. È Socrate che parla, il protagonista di quasi tutti i dialoghi di Platone. Socrate narra che da giovane si applicò allo studio della natura; esaminò se dal caldo e dal freddo nascono le cose animali, se è il sangue che fa nascere il pensiero, o l'aria od il fuoco, od il cervello solo, che è causa dei nostri sensi; se da questi risulta la memoria e l'opinione, da cui la scienza. Ma infine si trovò ignorante in siffatte questioni; l'unico risultato dei suoi studi fu di non vederci più chiaro pure in quello che prima sapeva chiaramente, di disimparare anche quello che prima credeva di sapere. Avendo però una volta sentito leggere nel libro di Anassagora, che la mente è l'ordinatrice e la cagione di tutto, gli si destò speranza di trovare il vero. « Mi parve che stesse bene che la mente sia cagione di tutto; stimai che la mente, ordinando essa ogni cosa, ponga ciascuna nella maniera che le stia il meglio; sicchè, se uno voglia ritrovare la causa di ciascuna cosa, in che maniera essa nasca o perisca o sia, gli bisogni trovarne questo, in che maniera le stia il meglio o di essere, o di patire, o di fare checchessia ». Ma « da una meravigliosa speranza io mi sentii abbandonato via via, quando, procedendo nella lettura, vidi il mio uomo non usare della mente in nulla, nè assegnare

vere cause dell'ordine dato alle cose, ma mettere innanzi come cause arie ed eteri ed acque ed altre simili assurdità. E mi parve che il caso suo fosse somigliantissimo a quello di chi dicesse che Socrate fa colla mente tutto quello che fa, e poi, mettendosi a dire la causa di ciascun mio atto, dicesse in prima che io siedo ora qui per questo, che il corpo mi si compone di ossa e di muscoli, e le ossa sono solide ed hanno giunture, che le separano le une dalle altre, e i muscoli sono in grado di distendersi e di rilassarsi, rivestendo le ossa con le carni e la pelle che le contiene; sicchè, librate le ossa nelle loro commessure, i muscoli, rilassandosi e tendendosi, fanno che io sia in grado di piegare le membra, e, piegato così, per questa causa io siedo qui; e, da capo, del mio conversare desse altre cause siffatte, accagionandone voci e arie e uditi e altre tali cose infinite, trascurando di dirne la causa per davvero, che, cioè, poichè agli Ateniesi parve meglio il condannarmi, perciò anche a me, alla mia volta, è parso essere meglio il sedere qui, e più giusto il fermarmi a subire quella pena che comanderanno; perchè, affè d'un cane, da un pezzo, credo io, questi muscoli e ossa, condotti dal pensiero del meglio, sarebbero o su quel di Megara o tra i Beoti, se io non avessi creduto più giusto, più bello, anzichè fuggire e disertare, scontare alla città quella pena qualsiasi cui essa condanni » (1).

Come si vede, le cause naturali sono qui condannate recisamente. Questa condanna implica anche la condanna della scienza. Platone, dominato dal concetto della causa finale, crede che questa sola si deva cercare nella na-

---

(1) *Fedone*, XLV-XLVII, 96 A-99 B. Ho seguito quasi sempre la traduzione del Bonghi.

tura, e ad essa dimandare la spiegazione dei fenomeni. A che giova, nelle azioni umane, dire che dipendono dall'atteggiarsi in un certo modo delle ossa, dei muscoli, del corpo insomma, se ben sappiamo che questo atteggiarsi è, alla sua volta, determinato dalla mente che nell'uomo domina sovrana? Meglio è risalire, addirittura, a questa causa prima, anzichè fermarsi a quelle altre che non sono che accidentali e secondarie, e conoscendo le quali non si conoscerebbe che l'esteriorità delle azioni. Egualmente nell'operare della natura. Non facciamo questione di acqua, di aria, di fuoco, di combinarsi o separarsi di elementi, quisquiglie, secondo Platone, quando non sono, addirittura, assurdità; risaliamo invece alla mente, che ordina e dispone il tutto in vista del meglio; risaliamo al principio del bene, da cui tutto dipende.

E la metafisica della natura è formata così; una metafisica magnifica, veramente: ma la scienza della natura è distrutta; quella scienza della natura, che, secondo il concetto di Galileo, deve non già cercare le essenze delle cose, ma semplicemente le loro passioni, cioè i fenomeni, e deve, secondo il concetto di Bacone, rifuggire dalle cause finali e attenersi solo alle naturali.

Come poteva, nel dominio incontrastato della metafisica platonica, trovar posto la fisica atomistica, che appunto, con uno spirito rigidamente scientifico, intendeva spiegare le cose per le loro cause naturali, e rifuggiva da ogni maniera di trascendenza? Il platonismo escludeva l'atomismo: ecco perchè Platone, con una intransigenza che si può spiegare dal suo punto di vista, ma non giustificare, non fa mai menzione di Democrito.

Aggiungasi un'altra cosa. In Platone non sono le cose sensibili che abbiano vera realtà; sono le idee; la natura ha, per così dire, un'esistenza a prestito, e l'esistenza a prestito l'ha dalle idee. La vera scienza ri-

guarda perciò le idee, non le cose sensibili, non la natura; l'esperienza che riguarda le cose sensibili, la natura, rimane nemica, o almeno estranea alla scienza. Come poteva, nel dominio di tale dottrina, così apertamente contraria alla scienza della natura, trovar posto una scienza della natura, quale l'atomismo?

IV.

Lo spirito di Socrate e di Platone si trova, in fondo, in Aristotele; e anche in lui quindi la teleologia ha un posto importante; però la questione fu da lui trattata in modo più ampio, con spirito scientifico spiccatissimo, sovrattutto con originalità, se non sempre con tutta la coerenza che desidereremmo.

Giova, per rendersi conto di questa dottrina teleologica d'Aristotele, riassumere a larghi tratti la sua metafisica, di cui quella è parte capitale.

L'attività in noi e fuori di noi non è perfetta, e lo prova il cangiamento, o, ciò che fa lo stesso, il movimento. Cangiare e muoversi vuol dire attuare in sè qualità, che non erano dapprima che possibili. Bisogna perciò riconoscere in ogni essere due principii interni: la *possibilità* di divenire questo o quello, d'attuare qualità che non sono ancora, e l'*attuazione* di queste qualità medesime; la *potenza*, in altre parole, e l'*atto*. Nel marmo, ad esempio, la statua non è che in *potenza*; e diventa effettiva, *attuale*, per opera dell'artista. Ma la potenza, considerata in relazione all'atto, è la materia ancora indeterminata, indifferente per sè ad assumere questa o quella forma; mentre l'atto è la forma stessa, che quella materia ha assunto e per cui s'è deteminata.

Materia e *forma* sono adunque la stessa cosa della potenza e dell'atto, e sono i due principii, le due cause della realtà, secondo Aristotele.

Però a render ragione piena della realtà non bastano ancora la materia e la forma. Come si effettua il passaggio dalla potenza all'atto, dalla materia indeterminata alla forma determinata? Non può effettuarsi questo passaggio che per mezzo del moto d'una causa efficiente, la quale, nella sua azione, tende a raggiungere un fine. Il passaggio dal blocco di marmo, da questa materia ancora informe, alla forma della statua d'Apollo o di Minerva, si ottiene per mezzo dell'opera dello scultore, il quale mira, operando, o al godimento dell'arte, o alla gloria che gli verrà. *Causa motrice*, o efficiente, e *causa finale* sono adunque gli altri due principii, senza cui non può darsi un'adeguata spiegazione delle cose.

Ben è vero, tuttavia, che questi due principii si confondono, negli esseri naturali, col principio formale; la forma, che vale quanto l'idea, è qui causa efficiente e finale nello stesso tempo. La forma infatti è l'attuazione di ciò che un essere è in potenza; è il bene suo, per conseguenza, la perfezione sua, vale a dire il suo fine, τέλος; il bene di un essere è il fine di quest'essere, e un essere che raggiunge il suo fine, si dice, per ciò stesso, buono, finito, perfetto, τέλειος. D'altra parte, se la forma è fine, perchè bene, è anche moto. Non è il bene, a cui si mira come a fine, la vera causa del moto? Ogni moto, vale a dire ogni cangiamento, non presuppone il desiderio del meglio? Ci sarebbe ragione di cangiare, altrimenti? Nella natura intera lo scopo, la direzione di tutti i movimenti non è il bene? E poichè la causa formale s'identifica, in ultimo, colla causa motrice e colla causa finale, i principii, le cause ultime della realtà si riducono a queste due: materia e forma: la prima,

passività e potenzialità; la seconda, attività ed energia, e quindi moto, e, insieme, idea e fine. Dalla materia la forma, per mezzo del moto che in quella suscita, trae la molteplicità delle cose particolari, e ciò fa secondo un'idea ed un fine, che non sono diversi da essa medesima: di qui l'uniformità nella molteplicità, la regola e l'ordine nelle cose. Matéria e forma sono eterne, com'è eterno il movimento dalla seconda suscitato nella prima; nè possono scindersi l'una dall'altra, nessun reale potendo aversi quando manchi l'una o l'altra. L'idea che, per Platone, era fuori del mondo sensibile e fenomenico, e costituiva come un mondo a sè, per Aristotele esiste nelle cose stesse sotto il nome di forma.

Ma le forme sono varie, nè tutte egualmente perfette. Ci sono forme inferiori e forme superiori: il minerale, ad esempio, è inferiore al vegetale, e il vegetale all'animale, e così via. Però non c'è discontinuità nelle forme; e la forma superiore riassume in sè, oltrepassandola, la forma inferiore: così il vegetale contiene in sè quanto c'è di essenziale nel minerale, nel tempo stesso che lo perfeziona e completa con qualche sua qualità particolare; egualmente l'animale riassume e oltrepassa il vegetale, mentre l'uomo riassume e oltrepassa l'animale ed ogni altro essere, rappresentando il punto più alto e perfetto, a cui giunga la natura nel suo svolgimento. Ed è notevole che le forme inferiori tendono incessantemente alle superiori e la natura non posa mai nelle forme imperfette: l'uomo stesso, che pure è il più perfetto degli esseri naturali, aspira a una vita sovrumana, alla *vita divina*.

E fin qui Aristotele considera la natura come una cosa a sè, come avente una forma intrinseca, un moto intrinseco, una finalità intrinseca; per il che, anzi, la distingue dall'arte, alle cui opere invece la forma, il moto ed il fine sopravvengono dal di fuori.

Ma ei non s'arresta a questo punto. Se nel mondo v'è un moto universale e perpetuo, per cui tutte le cose si producono e si trasformano, vi dovrà essere un principio primo, da cui il moto derivi; di moto in moto conviene giungere a un motore che, senza essere mosso esso stesso, muova il tutto. La serie delle cause non può essere infinita; bisogna che a un certo punto s'arresti (ἀνάγκη στῆναι). Il motore primo immobile (πρῶτος κινοῦν ἀκίνητος) è Dio. E Dio è insieme la forma più alta e il fine più alto: appunto per questo è il fondamento del moto: egli muove il mondo non per una specie d'impulso meccanico che ad esso comunichi, nel qual caso sarebbe insieme movente e mosso: immobile com'è, lo muove per l'irresistibile attrattiva della sua bellezza, per l'inestinguibile desiderio, che suscita di sè nelle cose.

E così, mentre l'intuizione primitiva del sistema della natura in Aristotele era stata l'immanenza del fine, gli schiarimenti posteriori riuscirono ad un fine oltremondano, e quindi esterno e trascendente: prova di quell'oscillazione tra il monismo e il dualismo, che è il vizio capitale di quel sistema e, si può dire, di tutta quanta la dottrina aristotelica.

Ma Dio, questo primo ed eterno motore, questo principio supremo del desiderio, che cos'è? Egli è forma pura, forma senza materia; e quindi tutto in lui è in atto, e niente in potenza; tutto in lui è svolto, sbocciato, per così dire; egli è la perfezione suprema dell'essere. L'uomo, secondo Aristotele, giunge alla perfezione propria, alla piena attualità del suo essere, al pieno possesso di sè, quando diventa ragione pura, intelligenza che fa una cosa sola coll'intelligibile, pensiero che pensa se stesso. Egualmente per Dio la perfezione è il pensiero. Egli è pensiero; ma non pensiero di qualche cosa diversa da lui, nel qual caso non basterebbe

a sè, non sarebbe perfetto; bensì pensiero che ha per soggetto se stesso, pensiero di se stesso, pensiero di pensiero, νόησις νοήσεως; nell'eterna contemplazione di sè è la pienezza di quest'attività pensante, e insieme la sua suprema beatitudine.

Ma se Dio è pensiero di pensiero; se Dio è pensiero che pensa se stesso e non un diverso da sè, egli adunque non pensa il mondo, neanche sotto la forma d'un mondo intelligibile, d'un mondo d'idee, come aveva ammesso Platone. Ogni bene, ogni perfezione, ogni felicità, sta nell'azione, non nella passione, e Dio dovrebbe acconciarsi ad essere in qualche modo passivo, a subire l'azione del mondo, se questo comecchessia fosse oggetto del suo pensiero. Benchè non conosca il mondo, benchè non s'occupi di esso, Dio però non è meno il principio dell'ordine e del bene nel mondo: Dio non conosce il mondo; ma il mondo conosce lui, per così dire, in quanto sente il contatto di lui e a lui aspira; l'azione provvidenziale sta nella stessa spontaneità degli esseri, nella loro tendenza naturale a ciò ch'è meglio. « La natura, scrive qua e là Aristotele, aspira al meglio in ogni cosa; in ogni cosa la vediamo fare il meglio possibile; ciò che perde da un lato, lo riprende dall'altro; ciò che leva qui, aggiunge là; ciò che sovrabbonda, adopera a supplire ciò che manca; ristabilisce l'equilibrio, ripara il disordine, guarisce la malattia, lavora sempre la massa inerte del corpo, la oggia in un dato modo e la trasforma; nulla fa invano; è la causa d'ogni ordine; mette e conserva dovunque la proporzione e la beltà » (1).

(1) Cfr. il mio studio « *Il concetto e il sentimento della natura nella Divina Commedia* » nel volume « *Con Dante e per*

Come si vede, di questa metafisica d'Aristotele la novità sta nella dottrina delle quattro cause, materiale, formale, motrice, finale, e nell'identificazione sostanziale delle tre ultime, nella loro riduzione, in fondo, ad una sola. La forma è attività ed energia e, quindi, moto e, insieme, idea e fine: causa formale, causa motrice, causa finale sono dunque la stessa cosa con nomi diversi. Ma nel concetto del fine, o, ciò che fa lo stesso, della forma e del moto, Aristotele è incerto e oscillante. Ora in lui la natura ha un fine proprio, una forma propria, un moto proprio, sicchè si possa considerare con lo Zeller come la sfera dell'interna attività finale, *das Gebiet der inneren Zweckthätigkeit* (1); e ora invece questo fine, questa forma e questo moto li mutua dal di fuori, da Dio, che, forma pura, è insieme il principio del moto e il fine supremo; ora la natura è una cosa a sè, indipendente da Dio e messa a paro con lui, onde il noto adagio: Dio e la natura non fanno nulla invano, ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν; e ora invece è una dipendenza di Dio, un sistema di fini, che tutti mettono capo al fine supremo, un sistema di forme, che non sono che mezzi alla forma suprema, un sistema di moti, tutti determinati, in ultimo, dal motore immobile. Immanenza e trascendenza sono i due termini tra cui oscilla la filosofia aristotelica: per una parte, Aristotele combatte il platonismo; per l'altra, non sa liberarsi dalla sua influenza.

Ma, immanente nella natura, o trascendente la natura, la finalità è pur sempre un ostacolo alla schietta,

---

Dante », Milano, Hoepli, 1898. In questo studio è il riassunto, qui in gran parte riprodotto, della metafisica d'Aristotele.

p. cit., Part. II, Sez. II.

genuina e quindi scientifica spiegazione della natura. Essa è di necessità un preconcetto, un *a priori*, che induce a vedere le cose sotto un aspetto particolare, a considerarne i rapporti da un punto di vista particolare, ad alterarle, quindi, a modificarle comecchessia. Guardare le cose dal punto di vista della finalità vuol dire, in fondo, guardarle dal punto di vista dell'uomo, non già da quello stesso delle cose, che è il solo vero. Aristotele stesso è caduto in gravi errori per questo suo preconcetto della finalità. Così, per dirne alcuni, si rappresentava l'attività della natura a un dipresso come quella dell'arte; paragonava le deformità che sono in natura, alle innavvertenze cui va soggetto l'uomo; considerava i terremoti press'a poco come pulsazioni del cuore; coll'idea di ordine e di perfetto, annessa già *ab antiquo* al numero tre, spiegava e giustificava le tre dimensioni del corpo, le tre opposizioni nello spazio, sopra e sotto, destro e sinistro, avanti e indietro; spiegava e giustificava le tre gradazioni di gravità degli elementi, il pesante, il leggiero, il medio; i tre luoghi occupati dagli elementi stessi, appunto in rispetto alle tre gradazioni di gravità; le tre diverse forme per cui si sviluppano certi animali; i tre colori in cui si divide la luce nell'arcobaleno (1); diceva che alla terra non conviene il moto circolare, perchè questo è contro la natura di tale elemento; che non le conviene il moto rettilineo, perchè questo è verso il mezzo (e il mezzo è

---

(1) Il Telesio osservava ironicamente ad Aristotele ch'egli però aveva ammesso quattro corpi primitivi, e non tre; e il Galilei, non meno ironicamente, faceva dire al Salviati contro Simplicio, che non poteva capire come nelle piante il numero perfetto sia il quattro ed il due, e non il tre.

occupato da essa), e non via dal mezzo, e che quindi la terra è immobile; negava la pluralità del mondo, oltrechè per altre ragioni, anche per questa, che il motore è uno solo; stabiliva stentate analogie tra i denti di certi animali e il becco di certi altri, tra le branchie e i polmoni, tra le radici delle piante e la bocca degli animali, tra le zampe dei quadrupedi e le mani dell'uomo, tra le ali degli uccelli e le forbici dei gamberi, perfino tra la proboscide dell'elefante e la mano dell'uomo. Il concetto in sè giusto d'uno svolgimento progressivo e graduale nella natura, lo portava a sacrificare certi esseri a certi altri; così le piante servivano per l'animale, e l'animale serviva per l'uomo. E come la natura organica era messa sopra questo letto di Procuste, così accadeva anche della natura inorganica; anche questa era disposta per la vita. Questa vita però non avviene che per il moto, e il moto non è possibile che per la forma sola, la quale in sostanza fa le veci dell'anima: ecco, quindi, che fin anco gli elementi sono animati. La forma poi, benchè unita alla materia e costituente con essa un solo tutto, precede però, nell'ordine del pensiero, come fine che si attuerà, la materia stessa. Di qui la conseguenza che l'organo è per la funzione, non la funzione per l'organo; l'uomo ha le mani perchè è intelligente, non già è intelligente, perchè ha le mani, come invece affermava Anassagora, che considerava piuttosto le cause fisiche; e di qui ancora l'altra conseguenza che la natura dispone prima il tutto, poi le parti, considerazione ideale affatto contraddetta dall'esperienza.

È ben vero, e non bisogna dimenticarlo, che la finalità assurge talora in Aristotele a un alto valore scientifico. Così troviamo in lui affermato che ogni organo è fatto bene, se è adatto; che in ogni animale ci sono organi propri e organi comuni, secondo la sua maniera

speciale di vivere; che la forma del becco degli uccelli è secondo il modo della loro crescenza; che fra gli organi degli animali altri sono essenziali, altri servono semplicemente alla difesa; che, se un organo non basta al suo scopo, se ne forma un altro; che la natura non dà più organi, che possano eseguire la medesima funzione; e infatti alcuni animali hanno le corna, altri le unghie, altri il rostro, ecc. Ma questo maggior valore scientifico la finalità l'acquista in Aristotele, quand'ei la considera secondo le proprietà naturali degli esseri, secondo l'intrinseco svolgimento di questi, e non secondo un'idea che, trascendente o immanente, preceda però gli esseri stessi nella loro formazione [1].

V.

Dominando dunque tanto anche nella metafisica d'Aristotele il concetto della finalità, è ben naturale che anche da lui, come da Platone, pur con minore intransigenza, fosse rigettata la fisica atomistica, che dalla finalità prescindeva e voleva prescindere. Certo, il nerbo del sistema d'Aristotele, per cui questo tanto si distingue da quello di Platone, è il moto, il moto meccanico, il moto spaziale, quello che non tocca punto il corpo nella sua intima costituzione, che non ne modifica nè la sostanza, nè la qualità, che non ne muta se non la postura accidentale del luogo, e a cui tuttavia

---

(1) Cfr. in proposito EUCKEN, *Die Methode d. arist. Forschungen*, Berlino, 1872, e P. RAGNISCO, *La teleologia nella filosofia greca e moderna*, Roma, 1884.

si riduce ogni altra specie di moto, secondo Aristotele; tanto quello che si riferisce alla sostanza ed ha il nome particolare di generazione e corruzione, γένεσις, φθορά, quanto quello che si riferisce alla qualità e si dice propriamente cangiamento, ἀλλοίωσις, o quello che si riferisce alla quantità e si dice accrescimento e diminuzione, αὔξησις, φθίσις. E parrebbe quindi che, per quanto riguarda il moto, Aristotele dovesse accostarsi alla fisica atomistica, di cui, appunto, il moto, il moto meccanico, spaziale, è il concetto capitale, informatore. Ma Aristotele non poteva fare il sacrificio della finalità, escludendola dalla spiegazione della natura; ed è questo il principale motivo, per cui si opponeva recisamente all'atomismo; Aristotele aveva paura del caso, e gli pareva che coll'atomismo meccanico il caso non si potesse evitare: è anzi questa la critica più forte che muove all'atomismo (1).

Nemico Socrate, nemico Platone, nemico Aristotele, cioè i tre sovrani intelletti, che dominarono per tanto tempo, senza contrasto, il campo della speculazione e del pensiero, l'atomismo rimase come sopraffatto, perduto: l'idealismo e la teleologia, sotto una forma o sotto un'altra, non poteano dar quartiere all'atomismo meccanico.

Ma già tra i discepoli stessi d'Aristotele si determinava una reazione all'indirizzo teleologico del maestro, e in genere di tutta la scuola socratica. Stratone di

---

(1) Cfr. *Phys.* II, 4, 196 a, 24: *εἰσὶ δέ τινες* (gli atomisti) *οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον. ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν*; *Gen. anim.* V, 8, 789 B, 2: *Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν πάντα ἀνάγειν εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις*: ed altri luoghi.

Lampsaco, uno di questi, insegnava che tutta la potenza divina è riposta nella natura, la quale è il principio del nascere, dell'aumentare, del diminuire, pur essendo sprovvista d'ogni coscienza di sè [1]; non c'è bisogno dell'opera degli dei per spiegare il mondo; tutto è prodotto dalla natura; tutto si spiega per pesi e moti naturali, *naturalibus ponderibus et motibus* [2]; il mondo è un puro meccanismo [3]; Aristosseno, dal canto suo, un altro discepolo, insegnava che l'anima non è altro che una certa tensione del corpo, *intentio quaedam corporis,* e, come in musica l'armonia risulta dai rapporti che esistono fra i differenti toni, così l'anima è prodotta dai differenti elementi e movimenti del corpo [4]; e Dicearco, un altro discepolo ancora, abbracciato il concetto di Aristosseno, lo allargava, sostenendo che l'anima è una parola, *nomen inane,* che questa forza per la quale

---

(1) CICER., *De Nat. Deor.* I, 13. Strato, is qui physicus appellatus, omnen vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi et minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.

(2) CICER., *Acad.* IV, 38. Lampsacenus Strato negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum: quaecumque autem sunt docet omnia esse effecta naturae, et quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.

(3) PLUTARCO, *Adv. Colot.*, dice di Stratone che ammetteva il mondo non essere animale, *οὐ ζῶον εἶναι φησί,* e il naturale non avvenire che in seguito al caso, *τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην.*

(4) CICER., *Tuscul.*, I, 10. Aristoxenus, musicus, idemque philosophus, (animam) ipsius corporis intentionem quandam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur; sic ex corporis totius natura et figura, varios motus cieri, tamquam in cantu sonos.

operiamo e sentiamo, non è altro che la vita sparsa egualmente in tutti i corpi; che ciò che si chiama anima, è inseparabile dal corpo, non è, anzi, che un corpo, una materia una e semplice nella sua essenza, ma i cui differenti elementi sono disposti e temperati fra loro in maniera da produrre la vita e il sentimento (1).

A poco a poco adunque, e nel seno stesso dell'aristotelismo, si preparava un ambiente favorevole al ritorno delle vecchie idee meccaniche dei pensatori anteriori a Socrate, e specialmente degli atomisti. Qual meraviglia, se queste idee furono risuscitate da Epicuro? Stratone di Lampsaco specialmente può dirsi che segni il passaggio dall'aristotelismo all'epicureismo. Ogni traccia, infatti, di trascendenza e di finalità è sparita in Stratone, e ci troviamo con lui alla presenza di un meccanismo assoluto, simile a quello di Democrito. Una sola differenza, dovuta all'impressione sempre persistente delle critiche d'Aristotele, separa ancora Stratone da Democrito: non è più questione d'atomi con lui, ma solamente di *pesi naturali, naturalia pondera,* che, con l'aiuto di movimenti correlativi e di qualità primitive, bastano a spiegare il formarsi delle cose. Epicuro invece ritornerà all'atomismo puro e semplice, introducendovi alcune modificazioni.

Ma come Epicuro, nato tanti anni dopo Democrito,

---

(1) Cicer., *Tuscul.*, I, 10. Dicearchus... nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari; neque in homine inesse animum, vel animam, nec in bestia; vimque omnem eam qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat.

abbracciò l'atomismo di questo, oramai quasi dimenticato? Ciò è oscuro. È vero che Diogene Laerzio ci dice che Epicuro, fin dalla sua prima giovinezza, studiò particolarmente l'opera di Democrito sugli atomi, e più tardi sentì Nausifane, appartenente alla setta atomistica: ma questa prima lettura e questo insegnamento da parte di un mediocre sofista come Nausifane, non basterebbero a spiegare l'improvviso rinascere d'una dottrina, di cui appena si conservava il ricordo. Altri hanno creduto che la morale atomistica e utilitaria di Epicuro fosse stata cagione ch'egli scegliesse la fisica atomistica. Anche questa spiegazione è poco soddisfacente. Epicuro adottava, in psicologia e in etica, idee, quali la spontaneità e la libertà, ch'erano inconciliabili col meccanismo di Democrito; anzi, per conservare quelle, si vide costretto a modificare questo; lo prova la concezione del *clinamen*. È da credere, piuttosto, che Epicuro sia stato ricondotto all'atomismo democriteo dalla logica stessa di questo sistema. « Bastava ch'ei si decidesse a rigettare ogni trascendenza e a non dare all'evoluzione naturale altro principio che la natura stessa, per trovarsi invincibilmente ricondotto al processo delle combinazioni particolari. Sarebbe avvenuto lo stesso di Stratone, se questi, troppo vicino ad Aristotele, non fosse stato arrestato dalla tradizione ancora vivente delle obbiezioni peripatetiche.... Risoluto a confinarsi in un naturalismo rigoroso, Epicuro doveva necessariamente ritornare all'idea d'una differenziazione degli elementi dell'essere, ottenuta per via di aggruppamenti sistematici, vale a dire all'atomismo propriamente detto » [1].

---

[1] Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, 1895, p. 275.

UN POLEMISTA ANTICO

ZENONE D'ELEA

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

I.

Non mi propongo di ritrattare la *vexata* questione degli argomenti di Zenone d'Elea, e addentrarmi, Dio liberi! nella selva selvaggia dei pareri, delle interpretazioni, dei dubbi, delle difese, delle confutazioni, delle controversie d'ogni maniera, di cui essi furono l'oggetto da Platone ed Aristotele, si può dire, fino ai critici e agli storici più recenti della filosofia, e non della filosofia solamente. Il mio scopo è diverso: fare qualche osservazione a una vecchia opinione del Cousin, non del tutto dimenticata, credo, e all'opinione più recente, ben nota, del Tannery intorno a quegli argomenti; e prenderne occasione per assegnare a Zenone il posto che gli spetta nella storia della sua scuola, e non della sua scuola soltanto. Credo ne valga la pena: il vecchio pensatore d'Elea esercita sempre uno strano fascino, e nulla soddisfa di più che contribuire, sia pure in modo indiretto e dentro limiti modesti, a spargere un po' di luce sulla sua figura e sul suo pensiero.

Riassumiamo, perchè s'intenda meglio ciò che diremo, gli argomenti famosi, e prima vediamo come ne parli Platone.

L'opera che conteneva gli argomenti, Zenone compose nella sua giovinezza (1), la sola opera sua proba-

(1) PLAT., *Parmen.*, 128 D.

bilmente, quantunque più altre gli vengano attribuite. Di quest'opera così parla Socrate a Parmenide nel *Parmenide* di Platone. « Io vedo, o Parmenide, che Zenone qui non pur vuole essere stretto a te con l'amicizia, ma anche cogli scritti: perocchè egli ha scritto quello stesso che tu in qualche modo, e, mutando forma, tenta d'ingannarci come se dicesse altro. Perocchè tu nei tuoi poemi dici che *tutto è uno,* ἓν τὸ πᾶν, e di ciò rechi belle e buone prove; egli, dal canto suo, dice che non ci è i *molti,* οὐ πολλὰ εἶναι, e reca egli pure moltissime prove e di gran peso. Ora il dire l'uno che *ci è l'uno,* e l'altro che *non ci è il molti,* e il dirlo così l'uno e l'altro, che niente paia aver detto il medesimo, pur dicendo presso a poco il medesimo, οὕτως ἑκάτερον λέγειν, ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταὐτά, è cosa che vince nostro intelletto ». A cui Zenone risponde: « Sì, o Socrate; tu certo l'intendimento vero della mia scrittura non hai sentito per ogni verso, sebbene, come i cani di Laconia, bracchi diligentemente, e investighi quanto vi è detto. Ma in prima non ti sei accorto che non si magnifica affatto così il mio scritto, come se, fatto coll'intendimento che tu dici, lo nasconda poi alla gente, come per apparire qualche cosa di grande: tu dici qui alcun che di accidentale: il vero è invece che questi scritti miei vogliono essere un soccorso alla sentenza di Parmenide, contro coloro che tentano di farsi beffe di lui, come se quella sentenza, che *l'uno è,* intoppi in molte e ridicole contraddizioni, ὡς εἰ ἕν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. Contrasta adunque questo mio scritto a coloro che dicono che *ci è il molti,* e rende loro con usura la pariglia, mirando a dimostrare che in contraddizioni anche più ridicole cadrebbe la supposizione di costoro, *degli enti molti,* che non l'altra, dell'*ente uno,* chi ci badasse bene, ὡς ἔτι γελοιότερα

πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι. Per questa vaghezza di disputare, διὰ τοιαύτην φιλονεικίαν, io scrissi da giovane il libro... E qui ti sei sbagliato, Socrate, chè pensi non da giovane io l'abbia scritto per vaghezza di disputare, ma da vecchio, per ismania di onore. Per altro, come dicevo, non l'hai male ritratto il libro » ([1]).

Da questo luogo di Platone risulta che Zenone fu non solo amico, ma discepolo di Parmenide; che la dottrina di Parmenide dell'*ente uno* accettò e difese; difese indirettamente, mostrando le contraddizioni che derivano dalla dottrina contraria degli *enti molti*; che nessun altro intendimento egli ebbe, scrivendo il suo libro, che di difendere la dottrina del maestro, soddisfacendo insieme una certa smania di disputare e di accattar brighe cogli avversari, tanto naturale in un giovane; che la forma: *non ci è il molti,* οὐ πολλὰ εἶναι, sotto cui egli espone la sua dottrina, è in fondo la stessa che quella: *ci è l'uno,* ἓν εἶναι, sotto cui espone la sua il maestro. A proposito del quale non è inutile ricordare che il suo *ente uno* ha queste principali caratteristiche: è *indivisibile,* è *tutto eguale,* è *continuo,* è *immobile,* è *contenuto nei limiti di vincoli ineluttabili, non ha principio, nè fine; ci è dato dalla ragione, non dai sensi ingannevoli* ([2]).

Ora, ecco gli argomenti di Zenone. Uno è contenuto in una conversazione ch'egli avrebbe avuto con Protagora, sofista. « Dimmi, domandava Zenone a Protagora, un chicco di miglio, o, meglio ancora, la diecimillesima parte d'un chicco, cadendo, produce un suono? Non lo

---

([1]) *Parmen.*, 128 A B C D E.

([2]) Cfr. di Parmenide i versi 78-89; e i versi 45-58, nella raccolta del Mullach.

produce, rispondeva l'altro. E un medinno di chicchi, cadendo, produce un suono, o no? Il medinno produce un suono, rispondeva quegli. E che adunque, riprendeva Zenone, non v'ha forse una proporzione fra il medinno di chicchi e un chicco e la diecimillesima parte di un chicco? V'ha, rispondeva l'altro. E che adunque, soggiungeva Zenone, la stessa proporzione non avrà essa luogo fra i suoni, gli uni rispetto agli altri? Imperocchè, come i corpi da cui derivano, così stanno fra loro anche i suoni. E poichè la cosa è così, se produce suono un medinno di chicchi, produrrà suono anche un chicco e la diecimillesima parte di un chicco » (1).

Questo argomento riferito per esteso da Simplicio, ma accennato anche da Aristotele (2), sicchè, se non nei particolari, certo nel fondo e nella sostanza, è da ritenere come appartenente a Zenone (3), è, pare a me, un'arma a doppio taglio. Per una parte, è rivolto contro la molteplicità delle cose, e avrebbe questo significato: com'è possibile che più cose, riunite, producano un effetto, che ciascuna di esse, presa isolatamente, non produce? Per l'altra, mira a provare la fallacia, o, se non la fallacia, certo l'insufficienza dei sensi. Se il rumore, infatti, d'un chicco di miglio e della sua diecimillesima parte, non può essere realmente nullo, come pare al senso, vuol dire che questo non apprende tutta la realtà; vuol dire che non è la misura e il criterio della verità, talchè vero, reale e sensibile si adeguino perfettamente;

---

(1) SIMPL., *Phys.*, 255 a.

(2) *Arist. Phys.* VII, 5, 250 a. 19. *διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος.*

(3) Cfr. ZELLER, *Geschichte d. Ph. d. Griech.* vol. I, p. 545, in nota.

vuol dire che vi sono dei reali e dei veri che non sono sensibili (1).

A questo primo argomento altri argomenti di Zenone s'aggiungono, più specialmente diretti contro la molteplicità.

I. Se l'essere fosse molteplice, dovrebbe essere ad un tempo infinitamente piccolo e infinitamente grande.

Infinitamente piccolo. Ogni molteplicità infatti è una serie d'unità, e un'unità vera non può essere che una essenza indivisibile. Di qui ogni parte della molteplicità o è essa stessa un'unità indivisibile, o è composta di unità indivisibili. Ma ciò che è indivisibile, non può avere grandezza, perchè tutto ciò che ha grandezza, è divisibile all'infinito. Quindi gli elementi di cui è composto il molteplice, non hanno grandezza. Non avendo grandezza, non aumentano la grandezza dell'oggetto a cui si aggiungano, non diminuiscono la grandezza dell'oggetto da cui si sottraggano. Ma ciò che, aggiunto o sottratto, lascia immutata la grandezza delle cose, è niente. Il molteplice adunque è infinitamente piccolo, perchè ognuno degli elementi che lo compongono, è talmente piccolo da essere eguale a niente (2).

(1) Lo Zeller, op. cit., vol. I, p. 544-545, intende questo argomento nel primo senso soltanto. Mi pare interpretazione troppo esclusiva; tanto più che più tardi in Eubulide, della scuola Megarica, troviamo un argomento press'a poco eguale, l'argomento del *mucchio*, rivolto contro le percezioni dei sensi, e tendente a provare che le cose sensibili non posseggono un'esistenza fissa, che tutte svaniscono nel loro contrario e non presentano che un puro divenire, in luogo d'un essere immutabile e reale (Cfr. Zeller, op. cit. vol. II, p. 226).

(2) Simpl. *Phys.* 30 a. Cfr. Zeller, op. cit., vol. I, p. 540-542; specialmente la nota, importantissima, a p. 541-542.

Infinitamente grande. Esistere infatti ed avere grandezza è tutt'uno. Il molteplice adunque, per esistere, deve avere grandezza. Ma, se ha grandezza, deve avere parti poste le une fuori delle altre, che vale quanto dire separate da parti intermedie, collocate cioè negli intervalli. Però anche queste parti intermedie devono avere grandezza ed essere perciò separate da nuove parti intermedie; e queste, alla loro volta, avere grandezza ed essere separate da nuove ancora, e così di seguito all'infinito; di maniera che si viene ad ammettere una infinità di grandezze, o una grandezza infinita (1).

II. Se l'essere fosse molteplice, dovrebb'essere, quanto al numero, limitato ed illimitato ad un tempo.

Limitato: perchè contiene tal numero determinato d'unità, nè più, nè meno. « Se molte sono le cose, scrive Simplicio, riferendo l'argomento di Zenone, è necessario che sieno tante quante sono, nè più, nè meno; ma se sono tante quante sono, sono limitate, πεπερασμένα ».

Illimitato: due cose, infatti, non sono veramente due, che se sono separate l'una dall'altra. Ma perchè siano separate l'una dall'altra, bisogna che vi sia qualche cosa fra loro; così nuove dualità si vengono ad avere, delle quali, come d'ogni altra, è da dire che ci dev'essere fra loro qualche cosa di mezzo; e così all'infinito. « Se molti sono gli enti, scrive Simplicio riferendo l'argomento di Zenone, sono illimitati. Poichè frammezzo agli enti ce ne sono sempre degli altri, e altri di bel nuovo fra questi, e così illimitati sono gli enti, ἄπειρα τὰ ὄντα

Abbiamo seguito alla lettera l'esposizione che di questa prima parte dell'argomento fa lo Zeller; tanto ci pare che renda con esattezza il senso dei testi!

(1) SIMPL., *Phys.*, 30 b.

ἐστι »; e aggiunge: « Zenone dimostrava così l'illimitato quanto al numero, τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον, servendosi della divisione per due, ἐκ τῆς διχοτομίας » (1). Della divisione per due, perocchè egli concepiva la molteplicità come una collezione di grandezze separate, e fra due grandezze separate ne introduceva una terza, come causa della separazione, e così all'infinito.

In quest'argomento, nota lo Zeller, Zenone giunge all'idea del numero infinito, come nell'argomento precedente è giunto all'idea della grandezza infinita (2).

III. Un terzo argomento contro la molteplicità è quello che riguarda la non esistenza dello spazio. Mostrato che non esiste lo spazio, si mostra anche indirettamente che non esiste il molteplice, perocchè condizione dell'esistenza del molteplice è la esistenza dello spazio. Se tutto è pieno, se nessun vuoto esiste, e quindi se non esiste lo spazio, l'essere è uno di necessità, non molteplice. Ecco l'argomento di Zenone: Ogni reale esiste in uno spazio; se adunque lo spazio è qualche cosa di reale, esiste anch'esso in uno spazio, e questo in un altro, e così all'infinito. Lo spazio adunque non esiste. « Se il luogo è, scrive Simplicio riferendo l'argomento di Zenone, sarà in qualche cosa, perocchè tutto ciò che è, è in qualche cosa; ma ciò che è in qualche cosa, è anche in un luogo; dunque il luogo sarà in un luogo, e ciò all'infinito. Dunque il luogo non è, οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος » (3).

---

(1) Simpl., *Phys.*, 30 b.

(2) Op. cit., vol. I, p. 543.

(3) Simpl., *Phys.*, 130 b. Cfr. Arist., *Phys.*, IV, 3, 210 b, 22; ibid. I, 209 a, 23. Lo Zeller (op. cit., vol. I, p. 544), pare a noi che non interpreti bene l'argomento di Zenone,

L'argomento con cui Zenone negava lo spazio, gli serviva indirettamente a negare la molteplicità; ma poteva servirgli anche a negare il moto. Infatti, se il moto s'effettua, non può effettuarsi che in uno spazio, essendo passaggio da un luogo ad un altro: negato lo spazio, era adunque indirettamente negato il moto. L'argomento contro lo spazio si può perciò considerare come una transizione a quelli con cui Zenone negava il moto. La unità dell'essere ammessa da Parmenide non solo importava la negazione della molteplicità, ma anche quella della mutabilità: un tutto unico, compatto, senza soluzione alcuna di continuità, senz'intervallo alcuno da riempire, senza divisione possibile, non solo non è molteplice, ma non può in alcun modo mutarsi, e non può mutarsi, perchè non può muoversi. Come può muoversi, se internamente è tutto chiuso, serrato, per così dire, ed esternamente nessun'altra cosa c'è, anzi esteriorità di esso vera e propria non si può dare? (1).

Dopo negata la molteplicità dell'essere, conveniva adunque negarne la mutabilità, e, poichè è la stessa cosa, il moto.

---

quando lo espone in questa forma: « Se tutto ciò che esiste è nello spazio, lo spazio pure deve essere in uno spazio, e così di seguito all'infinito. Siccome ciò è inconcepibile, *niente d'esistente può essere nello spazio* ». Questa conclusione sfigura il pensiero di Zenone. Che *niente sia nello spazio* è tesi di Melisso, non di Zenone. Cfr. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, p. 259, in nota.

(1) Abbiamo citato in una nota precedente i versi di Parmenide 78-89, in cui sono indicate le principali caratteristiche dell'*ente uno*. Esso è: *οὐδὲ διαίρετον, πᾶν ὁμοῖον, οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν ἔμπλεον ἐόντος, ξυνεχὲς πᾶν, ἐὸν ἐόντι πελάζον, ἀκίνητον, ἄναρχον, ἄπαυστον*, ecc.

Ecco i quattro argomenti di Zenone contro il moto, miranti indirettamente a provare l'immutabilità dell'essere, altro fondamento, dopo quello dell'unità, della dottrina eleatica.

« Il primo, scrive Aristotele [1], è quello che nega il moto per la ragione che ciò che si muove, deve arrivare prima a metà strada che al termine ». Prima che il corpo in movimento arrivi al termine, deve di necessità arrivare a metà strada; prima d'arrivare a questa metà, deve arrivare alla metà di questa metà, e prima di arrivare alla metà di questa metà, deve arrivare alla metà della metà di questa metà, e così di seguito all'infinito. Per andare da un punto all'altro, adunque, ogni corpo dovrebbe percorrere un'infinità di punti intermedi. Ma l'infinito non può essere percorso in un tempo finito. Non è possibile adunque andare da un punto all'altro, e quindi, in generale, non è possibile il moto [2].

« Il secondo, scrive Aristotele [3], è quello chiamato l'Achille, e sta in questo, che il più tardo non sarà mai raggiunto nella corsa dal più veloce; perchè è necessario che l'inseguente giunga dapprima là di dove ha preso le mosse il fuggente, sicchè sempre un qualche vantaggio avrà di necessità il più lento ». Così la lenta tartaruga non

---

(1) *Phys.*, VI, 9, 239 b, 9.

(2) Così si può esporre l'argomento del *mezzo*, *τό ἥμισυ*, seguendo Simplicio, *Phys.*, 236 b, di cui riferiamo la conclusione: *εἰ οὖν ἄπειρα τὰ ἡμίση διὰ τὸ παντὸς τοῦ ληφθέντος δυνατὸν εἶναι τὸ ἥμισυ λαβεῖν, τὰ δὲ ἄπειρα ἀδύνατον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ διελθεῖν, τοῦτο δὲ ὡς ἐναργές, ἐλάμβανεν ὁ Ζήνων, ἀδύνατον ἄρα κίνησιν εἶναι.*

(3) *Phys.*, VI, 9, 239 b, 14. Cfr. anche SIMPL., *Phys.* 237*a* e THEMIST., *Phys.*, 56 a.

sarà raggiunta dal piè-veloce Achille, se quella preceda questo d'un intervallo anche minimo. E poichè non è possibile che il più lento sia raggiunto mai dal più veloce, non è possibile, in generale, raggiungere una meta qualunque, e il movimento non è possibile.

Il nervo della prova, scrive lo Zeller, di questo secondo argomento, come dell'argomento precedente, sta nella tesi che uno spazio dato non può essere percorso che percorrendo tutte le sue parti, e ciò è impossibile, perchè queste sono in numero infinito. La differenza fra il primo argomento e il secondo è questa sola, che nel primo si tratta d'uno spazio i cui limiti sono fissi, nel secondo invece d'uno spazio a limiti mobili (1).

« Il terzo argomento, scrive Aristotele (2), è che la freccia volante sta ferma, e deriva dall'ammettere che il tempo sia composto d'istanti ». Si può enunciare così: « È in riposo ogni oggetto che si trovi in uno spazio eguale a se stesso, κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ, (in un determinato spazio); ma la freccia che vola, è in ogni istante in uno spazio eguale a se stesso (in un determinato spazio); dunque essa è in riposo in ogni istante del suo volo e quindi per tutta la durata di questo; sicchè il movimento della freccia non è che apparente » (3).

---

(1) Op. cit., vol. I, p. 546-547.

(2) Arist. *Phys.*, VI, 9, 239 b, 30.

(3) Arist., *Phys.*, VI, 9, 239 b, 5. *Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν [κατὰ τὸ ἴσον], ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν. Τοῦτο δ' ἔστι ψεῦδος· οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν ἀδιαιρέτων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν.* Questo luogo nell'*ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται* è certamente corrotto. Lo Zeller sopprime *ἢ κινεῖται*; il Gerling *(De Zen. paralogismis motum spectantibus)* sostituisce

Questo argomento, scrive lo Zeller (1), si fonda sullo stesso principio dei due precedenti argomenti. Soltanto, mentre nei precedenti si considerava lo spazio come diviso in un numero infinito di parti, in questo è il tempo, la durata del movimento, che si considera risolta in un infinito numero d'istanti. E, posta questa risoluzione, considerato il tempo non già come una grandezza continua, ma come una serie d'istanti successivi in numero infinito, la conclusione che il movimento è inconcepibile è perfettamente legittima. Se io domando dove la freccia volante si trova in un determinato istante, non posso rispondere: passa dallo spazio A nello spazio B, che varrebbe quanto dire: si trova nello stesso tempo in A e in B; ma solamente: è nello spazio A. Nell'ipotesi che il tempo sia una grandezza discreta e non continua, il movimento è inconcepibile, come nell'ipotesi che sia grandezza discreta e non continua lo spazio (2).

ᾖ κινεῖται: lo Schultes nell'ediz.e settima della *Historia Philosophiae grecae* del Ritter e Preller scrive in una nota: « Omnino malim sic restituere principium: *εἰ γὰρ ἀεὶ ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται* (propositio maior), *ἠρεμεῖ δέ, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον* (prima assumptio), *ἔστι δ'ἀεί*, etc. »; il che toglierebbe ogni difficoltà. Simplicio commenta prolissamente questo luogo d'Aristotele. Riportiamo del suo commento la parte più importante: *τὸ φερόμενον βέλος ἐν παντὶ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἐστίν, ὥστε καὶ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ· τὸ δὲ ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ὂν οὐ κινεῖται· ἠρεμεῖ ἄρα..... τὸ ἄρα φερόμενον βέλος ἕως φέρεται ἠρεμεῖ κατὰ πάντα τὸν τῆς φορᾶς χρόνον.* E Temistio commenta così: *εἰ γὰρ ἠρεμεῖ, φησίν, ἅπαντα ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον αὑτῷ διάστημα, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα, ἀκίνητον ἀνάγκη τὴν οἰστὸν εἶναι φερομένην.*

(1) Op. cit., vol. I, p. 547-548.

(2) Ma osservava Aristotele che l'argomento è fallace,

« Il quarto argomento, scrive Aristotele [1], riguarda le masse moventisi nello stadio in senso contrario, eguali rispetto ad eguali, le une dall'estremità dello stadio, le altre dal mezzo, con eguale velocità; nel che egli (Zenone) pensa avvenire che ci sia eguaglianza tra un tempo doppio e la sua metà. V'ha paralogismo in ciò ch'egli postula che grandezze eguali, animate da velocità eguale, passino, in tempo eguale, lungo una medesima grandezza, sia in movimento, sia in riposo; e ciò è falso ». L'argomento può essere enunciato così: Secondo le leggi del movimento due corpi, animati da un movimento eguale, devono in tempi eguali percorrere spazi eguali. Ora, due corpi d'una medesima grandezza mettono metà meno tempo a incontrarsi, quando si muovono tutt'e due con la medesima velocità e in senso contrario, che quando uno dei due è in riposo, mentre l'altro passa davanti ad esso con la medesima velocità [2]. Suppongasi, per chiarezza, un piano di due metri di lunghezza, dinanzi al quale passi una tavola anche di due metri, mentre il piano è in riposo. Ci vorranno, p. e., quattro minuti secondi, prima che la tavola giunga a coincidere nella sua lunghezza col piano, per modo che le loro estremità si corrispondano perfettamente. Ma pongasi che anche il piano si muova, e in senso opposto al moto della tavola, e con eguale velocità; il corrispondersi delle loro lunghezze si effettuerà allora in due minuti secondi; cioè in metà meno tempo

---

perchè il tempo non risulta d'istanti indivisibili: *τοῦτο δ'ἔστι ψεῦδος. οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν ἀδιαιρέτων. Phys.*, VI, 9, 239 b, 5.

[1] *Phys.*, VI, 9, 239 b, 33.

[2] ZELLER, Op. cit., vol. I, p. 549.

la tavola percorrerà uno spazio, a percorrere il quale impiegava prima un tempo doppio. I fatti così sono in contraddizione colle leggi del movimento.

La falsità di questo argomento è evidente. Essa consiste, come osservava Aristotele, nel misurare lo spazio che percorre un corpo, colla grandezza dei corpi davanti ai quali esso passa, siano questi corpi in riposo, o siano in movimento; cioè in fondo nello scambiare un moto relativo con un moto assoluto.

II.

Come si vede, non a torto affermava Platone nel *Parmenide* che Zenone veniva co' suoi argomenti in soccorso del maestro. Parmenide combatteva la molteplicità e il cangiamento; ma le ragioni con cui lo faceva, d'indole generale, potevano essere oppugnate da altre ragioni, pure generali; sicchè, anche dopo le sue argomentazioni, poteva parere che accanto all'*ente uno* restasse sempre un posto per il molteplice e il mutevole. Zenone non si contenta di questa lotta poca decisiva e infruttuosa; egli vuole andare fino in fondo; vuole distruggere fin anco l'apparenza del molteplice e del mutevole; quindi parte dai concetti stessi del molteplice e del mutevole, deduce logicamente le contraddizioni a cui conducono, per mostrarne, con ciò stesso, l'impossibilità.

Se non che qui appunto, nel modo di spiegare gli argomenti di Zenone e interpretarne gl'intendimenti, c'è contesa fra i dotti. Come ho detto, io mi propongo di esaminare due sole opinioni in proposito.

Il Cousin [1] crede che Zenone non voglia propriamente combattere la molteplicità in generale, ma la molteplicità priva d'ogni unità. Zenone, secondo il Cousin, si proporrebbe di dimostrare che la molteplicità da sola è incapace di spiegare le cose, di render conto della continuità dello spazio e del tempo e della possibilità del moto. « Dicesi, così scrive il Cousin, che Diogene il cinico, sentendo ripetere gli argomenti di Zenone contro il moto, per tutta risposta si levò e camminò. Ma Zenone avrebbe potuto benissimo rispondere: tu hai ragione dal canto tuo, perchè non professi un sistema e non neghi l'unità; ma, quando si è tanto scettici da negare l'unità, che vale quanto dire la condizione assoluta di ogni continuo, dello spazio e del tempo, confessa che è una debolezza ridicola non andar fino in fondo alla propria opinione, e credere, contro ogni buon senso, al moto senza continuo, senza tempo e senza spazio » [2]. Perciò appunto Zenone voleva mettere accanto alla molteplicità l'unità, solo con l'unità potendosi avere la continuità del tempo e dello spazio, e quindi la possibilità del moto.

Le contraddizioni, quindi, che Zenone deduceva dalla tesi della molteplicità, non gli servivano già, secondo il Cousin, a mostrare indirettamente la necessità di risalire alla dottrina di Parmenide dell'unità assoluta, esclusiva, senza molteplicità, poichè anche in questa dottrina il moto sarebbe riuscito inesplicabile; gli servivano invece a mostrare la dottrina dell'unità non disgiunta dalla molteplicità, in cui il moto, questo fatto

---

(1) *Fragments philosophiques*, quatrième édition, tome I, Paris 1847, nello studio « *Zénon d'Élée* ».

(2) Op. cit., p. 95.

che non si può negare, e si spiega e si giustifica. Non dunque molteplicità esclusiva, ma neanche esclusiva unità, secondo Zenone; bisogna unire e fondere insieme molteplicità ed unità per ottenere la realtà: τὸ ἓν καὶ πολλά (1). « Aristotele, scrive il Cousin, ci ha conservato (*Phys*. VI. 3) un'obbiezione di Zenone contro lo spazio, che mostra perfettamente lo spirito generale della sua dialettica, la quale consisteva nello spingere i suoi avversari nell'abisso della divisibilità all'infinito, e in una molteplicità che si distruggesse da se stessa pel difetto d'ogni unità. Egli diceva: Lo spazio è il luogo dei corpi; ma in quale spazio è lo spazio stesso? In un altro spazio; e questo in un altro ancora, e sempre così all'infinito, senza che si possa arrestarsi logicamente, eccetto che si voglia uscire dalla molteplicità per ammettere l'unità, vale a dire, qui, l'unità assoluta dello spazio » (2). Dunque non molteplicità senza unità, secondo Zenone. « In questo senso, aggiunge subito dopo il Cousin, l'argomento di Zenone ci pare eccellente, e, ben lungi dall'andare contro lo spazio in sè, mira a stabilirlo, stabilendo la sua condizione, l'unità » (3). D'altra parte, neanche unità senza molteplicità: l'unità indivisibile, cioè senza molteplicità, non ha grandezza; ciò che non ha grandezza, non accresce, se aggiunto, non diminuisce, se sottratto, checchessia; ma ciò che, aggiunto o sottratto, non influisce sulla grandezza delle cose, è niente; l'unità indivisibile, cioè senza molteplicità, è adunque niente, τὸ ἓν ἀδιαίρετον μὴ ὄν (4). Aggiun-

(1) Op. cit., p. 96.
(2) Op. cit., p. 97.
(3) Ib.
(4) Op. cit., p. 98-99.

gasi che, se l'unità non esce da se stessa, vale a dire rimane indivisibile e non si fa molteplice, noi abbiamo bensì la possibilità del tempo e dello spazio e quindi del moto; ma non ne abbiamo la realtà; « ristabiliamo lo spazio e il tempo assoluto senza tempo e senza spazio relativo e visibile, per conseguenza senza misura, senza moto; il tempo e lo spazio (*in potentia, non in actu*) restano allora nell'eternità e nell'immensità, in una eternità senza successione, in una immensità senza forma, in un'esistenza assoluta, vuota d'ogni esistenza positiva, in una immobilità completa. Ecco a che cosa conduce l'idea esclusiva dell'unità » (1).

E bisogna convenire che l'opinione del Cousin è assai ingegnosa; e per di più ha il vantaggio di spiegare molte cose, che altrimenti non si potrebbero spiegare; questa, per esempio, che un uomo dell'acutezza di Zenone giungesse sul serio a negare il moto.

Ma c'è un inconveniente, che in questo modo si attribuiscono a Zenone intendimenti, che i suoi rapporti con Parmenide non rendono neanche lontanamente probabili.

Parmenide, si sa bene, affermava risolutamente l'unità dell'essere, negando ogni molteplicità, negando il cangiamento ed il moto. E Zenone, discepolo suo, come avrebbe potuto portare alla dottrina del maestro una modificazione così sostanziale da combattere, bensì, la molteplicità, ma solo in quanto separata dall'unità, per venire alla conclusione che la molteplicità deve esistere accanto all'unità; da combattere la molteplicità, ma solo perchè con essa, concepita come separata dall'unità, si riesce alla negazione del moto e dello spazio, che non si

(1) Op. cit., p. 96.

possono negare? Uno Zenone con questi intendimenti non sarebbe già più discepolo di Parmenide, ma piuttosto un suo avversario. E allora non si capirebbe come Platone, nel *Parmenide*, metta in bocca a Zenone le parole, che con lo scritto suo ei viene in aiuto a Parmenide, contro coloro che si sforzano di mettere in ridicolo la costui dottrina dell'unità, e mira a provare che il principio della molteplicità è molto più assurdo e ridicolo, nelle sue conseguenze, che il principio dell'unità. Come Platone ci avrebbe dato uno Zenone tanto diverso dallo Zenone storico? Come avrebbe sostenuto con tanta asseveranza che « la intenzione dei ragionamenti di Zenone era questa, sostenere contro all'opinione di tutti che non ci *è il molti?* (1) ».

Dato il punto di vista eleatico ch'egli accettava, Zenone non poteva ammettere l'unità e la molteplicità insieme, combattendo la molteplicità solo in quanto disgiunta dall'unità. Unità e molteplicità, persistenza dell'essere e moto, sono ancora, per gli Eleati, contradditorî che si escludono. Fu Platone il primo a riconoscere, nel *Sofista* e nel *Parmenide*, dove combatte l'eleatismo, che queste determinazioni, contradditorie in apparenza, possono e devono essere riunite in un medesimo soggetto. Zenone non poteva avere una simile dottrina. Ad uno scopo opposto ei mira coi suoi argomenti: ei vuole che unità e molteplicità non si confondano insieme, vuole che si smetta l'abitudine di considerare l'uno come molteplice, l'essere come sottoposto al divenire e al cangiamento (2).

---

(1) *Parmenid.*, 127 E: *ἆρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα, ὡς οὐ πολλά ἐστι.*

(2) Cfr. ZELLER, Op. cit., vol. I, p. 551, in nota.

Chi sosteneva allora la molteplicità senza unità? Il solo Leucippo, fino a un certo punto; ma non c'è argomento a sostenere che contro di lui fossero rivolti gli strali di Zenone. Quanto ad Eraclito, che il Cousin considera come più specialmente preso di mira da Zenone, è ben noto ch'egli è tanto lontano dal sostenere la tesi esclusiva della molteplicità senz'unità, che ritiene l'armonia dei contrari essere la legge assoluta, la legge divina che governa la realtà (1).

Del resto, per non fare le meraviglie di ciò che di strano e singolare ci possa essere negli argomenti di Zenone, e per riuscire in qualche modo a spiegarcelo, non bisogna già foggiarci uno Zenone di nostra immaginazione, alterando la storia; piuttosto conviene non dimenticare il posto preciso ch'egli occupa nella scuola eleatica, e l'ufficio ch'egli ha voluto assegnare a se stesso, secondo l'indole del suo ingegno. Egli è il polemista della scuola, il polemista ardente e vivace, che mira a involgere in contraddizioni e difficoltà d'ogni maniera i suoi avversari: è la φιλονεικία che lo spinge, il desiderio della disputa e del contrasto, com'egli avverte nel *Parmenide* di Platone (2), non altro motivo: si direbbe che nell'adempimento di quest'ufficio e nella prosecuzione di questo fine egli sia assorbito in maniera da non pensare ad altra cosa, neppure a quella stessa dottrina dell'unità, forse, a sostenere la quale son pur volti, in ultimo, gli sforzi e le trovate del suo ingegno. È per questo ch'egli spesso ci appare come uno che voglia tutto distruggere, come una specie di nichilista, uno

(1) Cfr. ARIST. *Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155 b, 4; PLAT., *Conv.*, 187 A; PLUT., *An. procr.*, 27, 5, p. 1026; e i frammenti 80, 123, 64, ecc. della raccolta dello Schuster: « *Heraclit von Ephesus* », 1873.

(2) 128 D E.

scettico ad oltranza, e quindi insieme un derisore spietato di tutte le credenze, di tutte le opinioni anche più radicate (1). A tutte le conclusioni dei suoi argomenti credeva effettivamente Zenone? Non si oserebbe affermarlo; tanto è patente alle volte il paralogismo, che in quegli argomenti s'annida, come quando, ad esempio, scambia un movimento assoluto con un movimento relativo, per trarne la conclusione che ci sia eguaglianza tra un tempo doppio e la sua metà. Ma egli mira sovrattutto a mettere al muro i suoi avversari; egli è sovrattutto φιλόνεικος! Peccato che di quest'uomo singolare non si abbiano più notizie di quelle che abbiamo, e specialmente che scarsissimi frammenti di lui ci siano rimasti! (2). Si vedrebbe, altrimenti, com'egli sia l'espres-

---

(1) Sono lieto di constatare che il Gomperz, *Griechische Denker,* Leipzig, 1896, giunge, in rispetto a Zenone, alle mie stesse conclusioni. Questo mio scritto, pubblicato la prima volta nel 1899 nella *Rivista Filosofica*, col titolo: « Le opinioni del Cousin e del Tannery intorno agli argomenti di Zenone d'Elea », era già composto quando, consultando il Gomperz, fui colpito da queste sue parole, il cui concetto consuona in modo singolare col mio: « In Wahrheit ist dieser (Zenone) augenscheinlich von der ungestümen Gewalt seiner Begabung über das Ziel, das er sich gesteckt hatte, weit hinaus gerissen worden. Er war als ein recht gläubiger Jünger der Einheitslehre, als Ontolog in den Kampf gezogen; er ist als Skeptiker oder besser als ein Nichilist aus demselben heimgekehrt » (p. 106 dell'op. cit.).

(2) Non sappiamo poi se questi stessi frammenti gli appartengano in tutto, perchè, quando Simplicio riferisce gli argomenti di Zenone, non ci è dato stabilire se proprio adoperi le sue parole: qua e là, certamente, aggiunge e amplifica. Il Tannery (*Pour l'histoire de la science hellène*, p. 254) è d'avviso che Simplicio non possedesse il testo vero di Zenone, ma un riassunto, e non sempre rigorosamente esatto.

sione più schietta dello spirito greco, così pungente ed ironico ed anche così paradossale; si vedrebbe ch'egli è perciò uno dei precursori della Sofistica e della Eristica, nonchè dello stesso Socrate. Soltanto rendendoci conto di tutto questo e mettendoci a questo punto di vista, riusciamo a spiegarci Zenone e l'opera sua in quello che ha di singolare e quasi di stravagante.

Del resto anche testimonianze antiche autorevolissime ce lo presentano sotto questo aspetto. Aristotele lo dice inventore della dialettica (1); Platone lo chiama Eleatico Palamede, che tanto parlava con arte da far apparire agli uditori suoi una stessa cosa simile e dissimile, una e molteplice, in quiete ed in moto (2); Isocrate dice di lui che tentava far apparire possibili e impossibili le stesse cose (3), e Timone nello stesso senso lo chiama ἀμφοτερόγλωττος, quasi adoperasse nel parlare due lingue, e riprensore di tutti, πάντων ἐπιλήπτωρ (4).

III.

Ma quali erano gli avversari, sostenitori della molteplicità, contro i quali Zenone lanciava gli strali della sua polemica? Gli storici della filosofia non vanno d'accordo in ciò, come del resto in tante altre cose riguardanti Zenone. Alcuni credono ch'egli si rivolgesse contro

---

(1) Diog. Laert., VIII, 57 e IX, 25.

(2) *Phaedr.*, 261 D.

(3) *Enc. Hel. comm.* *Ζήνωνα, τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν.*

(4) Diog. Laert., IX, 25:

ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν
Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος, ecc.

gli empirici in genere e più specialmente contro Eraclito: altri, contro Leucippo ed Anassagora; altri (Zeller in prima linea, seguito dal Windelband), contro l'opinione comune, la comune rappresentazione, *die gewöhnliche Vorstellung*. Invece il Tannery [1] sostiene, seguito in ciò da parecchi altri [2], ch'egli intendesse combattere una dottrina dei Pitagorici. Ammettevano i Pitagorici che *il corpo fosse una somma, una totalità di punti giustaposti, e il punto un'unità che occupa una posizione, o altrimenti l'unità considerata nello spazio*. Appunto questa dottrina, che i *corpi fossero una somma di punti,* intendeva combattere Zenone, secondo il Tannery, e la formola da lui così spesso adoperata e combattuta: *gli esseri sono una pluralità,* πολλά ἐστι τὰ ὄντα, non sarebbe che l'espressione di quella dottrina.

E, ammessa tale mira della polemica di Zenone, il Tannery trova perfettamente spiegati e giustificati gli argomenti suoi. Nel primo argomento contro la molteplicità, per esempio, (quello che, se il molteplice esiste, esso è ad un tempo infinitamente grande e infinitamente piccolo), Zenone dimostra rigorosamente che il corpo non può essere concepito come una somma di elementi

---

(1) *Pour l'histoire de la science hellène,* cap. X, *Zénon d'Êlée.*

(2) Cfr. specialmente NATORP, *Philosoph. Monatshefte,* 1889, p. 216 e seg.; BAUMKER, *Das Problem der Materie in Griechischen Philosophie,* Münster, 1890; FERRARI, *Gli Eleati,* Memoria inserita negli *Atti dell'Accademia dei Lincei,* 1892, p. 122-126; CHIAPPELLI, *Sui frammenti e sulla dottrina di Melisso di Samo,* Memoria negli *Atti dell'Acc. dei Lincei,* p. 386-387. Il Chiappelli però ammette anche, nella Scuola d'Elea e in Zenone, una polemica continua contro l'Eraclitismo. Vedi p. 379.

indivisibili, cioè di punti, come ammettono i Pitagorici; perchè, se questi elementi non hanno alcuna grandezza, siccome il loro numero è infinito, la loro somma sarebbe infinita (1). Nel secondo argomento contro la molteplicità, (quello che, se il molteplice esiste, esso è limitato ed illimitato ad un tempo), Zenone conduce i suoi avversari ad una contraddizione: dire che i corpi sono una somma di punti, è ammettere implicitamente che il numero dei punti vi è limitato; ma è certo, al contrario, che fra due punti, per quanto vicini siano, dal momento che non si confondono rigorosamente, vi sono altri punti, e fra questi altri ancora, e così all'infinito, di maniera che il numero dei punti nei corpi è anche illimitato (2).

In riguardo a quegli altri argomenti che si considerano generalmente rivolti contra il moto, il Tannery sostiene che Zenone « non vuole per nulla negare il moto, ma dimostrare che è inconciliabile colla concezione dello spazio considerato come una somma di punti » (3); e trova che anche quegli argomenti sono perfettamente legittimi e concludenti. Nel primo e nel secondo argomento, poichè per la dottrina pitagorica un qualunque spazio si risolve in un numero infinito di punti o di posizioni, si mostra ch'è impossibile occupare successivamente un numero infinito di posizioni in un tempo finito; cioè si viene a negare il moto; il che essendo un assurdo, assurda si rivela per conseguenza la dottrina pitagorica che conduce ad esso, dello spazio considerato come una somma di punti: contro questa dottrina sono perciò rivolti il primo e il secondo argomento.

---

(1) TANNERY, op. cit., p. 255.
(2) Ib.
(3) P. 256.

Ma il tempo non è, al pari dello spazio, suscettibile d'una divisione all'infinito? Non è esso pure una somma d'istanti? Chi impedisce allora che a ciascuna posizione successiva corrisponda un istante? I due ultimi argomenti contro il moto sono, secondo il Tannery, rivolti contro questa concezione del tempo, perfettamente identica alla concezione accennata dello spazio e del corpo, e conseguenza di essa (1). Zenone, osserva il Tannery, avrebbe potuto combattere questa concezione del tempo considerato come una somma d'istanti, direttamente, com'ha fatto per la concezione dello spazio, considerato come una somma di punti: preferì seguire una via tortuosa, fidando nelle risorse della sua dialettica, e adoperare gli argomenti della *freccia volante* e delle *masse moventisi*. E qui il valoroso critico spiega il significato vero del terzo e del quarto argomento, specialmente del quarto, franteso fin qui, mostrando che Aristotele s'ingannava quando credea vedervi un paralogismo e accusava Zenone d'ignorare la differenza fra un movimento relativo e un movimento assoluto (2).

In conclusione, gli argomenti di Zenone, secondo il Tannery, « si riducono a stabilire, per via d'assurdo, che un corpo non è una somma di punti; che il tempo non è una somma d'istanti; che il moto non è una somma di semplici passaggi da punto a punto » (3).

Diciamolo subito, l'interpretazione del Tannery, frutto d'una grande dottrina e d'una grande acutezza d'ingegno, sparge una luce inattesa sugli argomenti di Zenone; e, per conto nostro, non solo non esitiamo a ri-

(1) P. 256-257.
(2) P. 257-258.
(3) P. 258.

conoscerla come molto probabile nel suo punto di partenza, nel punto cioè che Zenone combattesse veramente la molteplicità nella forma che le davano i Pitagorici, del corpo e dello spazio considerati come una somma di punti [1]; ma saremmo anche disposti ad accettarla nelle conclusioni che da quella premessa sono tratte ingegnosamente, se non si affacciassero alcune difficoltà che ci paiono gravissime, anzi addirittura insormontabili. Anzitutto, se Zenone era discepolo di Parmenide, se si proponeva di difendere la dottrina di questo, secondo la sicura testimonianza di Platone, come non avrebbe egli ammesso l'immutabilità dell'essere, ch'era,

---

[1] Tanto ci paiono persuasive le ragioni addotte dal Tannery in proposito! Egli scrive: « Parmenide aveva scritto il suo poema in un ambiente nel quale, come pensatori, i Pitagorici soli erano in onore; egli aveva riprodotto più o meno esattamente il loro insegnamento essoterico relativo alla cosmologia e alla fisica, ma, in ogni caso, aveva negato la verità della loro tesi dualista; da un altro lato, nella sua teoria ontologica, presentata come fosse d'un rigore e d'una certezza matematica, non li aveva, a vero dire, attaccati direttamente. Il suo principio fondamentale, sull'essere e il non-essere, equivaleva in fondo al postulato — *niente si produce da niente* — già ammesso, almeno implicitamente, da tutti i pensatori che l'aveano preceduto; per stabilirlo egli non avea adunque che a confutare l'opinione volgare sulla generazione e la distruzione; ma da questo principio, una volta posto, egli traeva conseguenze tutte nuove; e specialmente quelle sull'unità, la continuità, l'immobilità dell'universo, contraddicevano le dottrine pitagoriche. Gli attacchi contro il suo poema dovettero adunque venire soprattutto dai Pitagorici, e i Pitagorici appunto Zenone prese di mira; Anassagora è ancora giovane e in un ambiente affatto differente; Leucippo non è ancora apparso, ecc. » (p. 249-250).

insieme coll'unità, il caposaldo della dottrina del maestro, e quindi come non avrebbe negato il moto? Uno Zenone, quale il Tannery ci presenta, che non vuole negare il moto, che non l'ha negato affatto (Zénon n'a nullement nié le mouvement p. 248), ma solo l'ha mostrato inconciliabile collo spazio considerato come una somma di punti, e in genere colla credenza nella molteplicità, (il a seulement affirmé son incompatibilité avec la croyance à la pluralité, p. 249), non può essere lo Zenone di Platone. Platone dovea conoscere certamente il σύγγραμμα di Zenone [1] e, qualora questi fosse giunto al risultato non già di negare il moto, ma di mostrarlo semplicemente inconciliabile colla credenza nella molteplicità pitagorica, come avrebbe potuto affermare di lui, che diceva quello stesso che Parmenide, sebbene sott'altra forma? Perocchè è chiaro che, nella mente di Platone, questa identità fra le due tesi: *c'è l'uno*, di Parmenide, *non c'è il molti*, di Zenone, non riguarda tanto la espressione verbale, dirò così, e quindi qualche cosa di estrinseco e accidentale, ma piuttosto la sostanza stessa della dottrina, quello che in proprio la costituisce. Ora che cosa costituisce in proprio la dottrina di Parmenide? È inutile ripeterlo: *l'essere uno, indivisibile, immobile*, ecc. Il Tannery dice che bisogna attenersi a Platone (auquel il faut évidemment s'en tenir, p. 248) in questa questione. Ebbene, appunto attenendosi a Platone, pare non si possa sostenere in nessun modo che Zenone non negasse il moto: l'identità sostanziale fra la tesi di Parmenide e quella di Zenone, ammessa da

---

[1] Risulta dal *Parmenide*, 127 C. D, che il σύγγραμμα di Zenone si leggeva pubblicamente. Era noto dunque assai, e Platone non poteva ignorarne il contenuto vero.

Platone, non si potrebbe più ammettere, diversamente. Ed è anche ovvia questa considerazione: perchè, se Zenone non avesse voluto negare il moto, l'avrebbe Platone nel *Parmenide* fatto assistere in silenzio, senz'alcun segno di protesta, a quella parte di conversazione fra Socrate e Parmenide, in cui questi sostiene che il moto non è, che non è concepibile colla tesi dell'uno, che l'uno è immobile secondo ogni specie di moto? (1).

Ma c'è dell'altro. La scuola Megarica, che, com'è noto, combinava insieme l'idea eleatica dell'*uno* col principio morale di Socrate, argomentò contro i sensi, argomentò contro il moto: contro i sensi, perchè non ci mostrano che ciò che diviene e che cangia, non già ciò che è veramente e che è immutabile (2); contro il moto, perchè appartiene al dominio del divenire, non all'essere vero. Al dominio del divenire solo appartiene l'agire e il patire, cioè il moto; all'essere non si deve attribuire nè azione, nè passione, nè moto (3). Pla-

(1) *Parm.*, 138 B C D E., 139 A B.

(2) PLAT., *Soph.*, 248 A: *Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; ἤ γάρ; — Ναί. — Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.* ARISTOCL. (ap. EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 17, 1): *οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.* Si allude ai Megarici e agli Elati.

(3) PLAT., *Soph.*, 248 C.: *λέγουσιν, ὅτι γενέσει μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν.* Si parla dei Megarici, dei quali più innanzi, 249 A, è riferita pure l'opinione in questi termini: [*τὸ παντελῶς ὂν*] *ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.... ἀκίνητον τὸ παράπαν ἑστάναι.*

tone dice dei Megarici che dissolvevano, nei loro discorsi, la materia fino alle ultime parti, per mostrare che essa non possiede essere vero, e non è che un perpetuo fluire e un puro divenire (1). Non è questo il metodo stesso introdotto da Zenone? Fra gli argomenti capziosi attribuiti ad Eubulide, un Megarico, tiene un posto notevole il *sorite*, l'argomento del *mucchio*, cioè: ebbene, questa specie di ragionamenti finisce col dimostrare che le cose sensibili non possedono esistenza fissa, che tutte svaniscono nel loro contrario e non presentano che un puro divenire, anzichè un essere immutabile e reale: precisamente quello che intendeva dimostrare Zenone nella sua conversazione con Protagora. Diodoro Crono, un altro Megarico, adduceva quattro prove, a sostegno della dottrina fondamentale della scuola sull'impossibilità del moto, tutte più o meno riproducenti il pensiero di Zenone in ciò che ha di essenziale. Una prima prova è questa: Se esistesse il moto, la cosa moventesi dovrebbe muoversi o nello spazio in cui è, o in quello in cui non è. Non può muoversi nello spazio in cui è; non può muoversi in quello in cui non è; dunque il moto non esiste (2). Una seconda prova, forma meno precisa della prima, suona così: Ciò che si muove, è nello spazio; ma ciò che è nello spazio, è in riposo; ciò che si muove, è adunque in riposo (3). Una terza deriva dalla supposizione di particelle infinitamente

---

(1) PLAT., *Soph.*, 246 B.... *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

(2) SEXT., *Hyp. Pyrrh.*, II, 242. Cfr. 255, III, 71; *Adv. Math.*, X, 85 seg., I, 311.

(3) SEXT., *Adv. Math.*, X, 112.

piccole della materia e dello spazio. Finchè una particella di materia, A, si trova in una porzione corrispondente, A, dello spazio, non si muove, perchè la riempie per intero; non si muove neanche quando è nella porzione di spazio immediatamente vicina, pure corrispondente, B; in generale adunque non si muove (1). La quarta aggiunge all'ipotesi delle parti infinitamente piccole della materia, la distinzione fra movimento parziale e movimento completo (2).

Era adunque tutta una scuola di pensatori e di filosofi che si riconnetteva a Zenone, e che s'ingegnava di riprodurne il pensiero e sovrattutto la forma dialettica con cui l'esprimeva. Possibile che tutti s'ingannassero sulle vere intenzioni di Zenone? Possibile che nessuno conoscesse il σύγγραμμα famoso, da cui sarebbe certamente apparso che Zenone non negava il moto, se veramente non lo negava, e che quindi non si poteva legittimamente far capo a lui nel sostenere la dottrina contraria della negazione del moto?

Ma anche un'altra difficoltà ci si affaccia. Non è supponibile che Aristotele ignorasse la vera dottrina di Zenone. Ne parla troppe volte, e con troppo piena conoscenza di causa, per poter supporre che non attingesse direttamente alla fonte e non avesse addirittura il σύγγραμμα dinanzi agli occhi: d'altra parte, egli era uomo troppo preciso per non farlo. Ma, se attingeva alla fonte e aveva il σύγγραμμα dinanzi agli occhi, com'era possibile non gli risultasse, che Zenone soltanto apparente-

(1) Sext., *Adv. Math.*, X, 143: Cfr. 119, seg.; IX, 362; *Hyp. Pyrrh.*, III, 32.

(2) Sext., *Adv. Math.*, X, 113, seg. Cfr., per la filosofia della Scuola Megarica, Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, vol. II, p. 208-235.

mente giungeva alla negazione del moto, e che, in realtà, mirava coi due primi argomenti, a combattere la dottrina pitagorica del corpo e dello spazio considerati come una somma di punti, e, coi due ultimi, la dottrina, connessa con questa e conseguenza di questa, del tempo concepito come una somma d'istanti ; e perciò, in ultimo, la molteplicità sotto qualunque forma si manifestasse? E allora come avrebbe attribuito al pensatore di Elea l'intenzione di negare il moto ; come avrebbe combattuto i suoi argomenti, appunto come tendenti a negare il moto? [1]. Aristotele non dev'essersi ingannato (Aristote ne doit pas s'y être trompé, p. 252), osserva il Tannery. Appunto, ripetiamo noi, non dev'essersi ingannato: se combattè gli argomenti di Zenone come neganti il moto, gli è perchè questi in realtà negavano il moto. E c'è dell'altro. Gli argomenti propriamente diretti contro la molteplicità, Aristotele non sottopone a critica, mentre sottopone a critica quegli altri che si considerano diretti contro il moto, ma che in realtà, secondo il Tannery, sono ancora diretti contro la molteplicità. Perchè ciò? Questa diversità di trattamento, da parte di Aristotele, in riguardo ad argomenti che avrebbero avuto, secondo il Tannery, lo stesso fine, non è un'altra prova che veramente questo stesso fine non aveano, e che gli ultimi erano rivolti contro il moto in realtà, e non solo in apparenza? Il Tannery dice che questi argomenti *aveano acquistato una grande celebrità come paradossi, e che un malinteso era facile intorno ad essi* [2]. E noi non neghiamo che ciò sia: ma il malinteso era possibile per tutt'altri che per Aristotele; e il

[1] Ciò Aristotele fa specialmente in *Phys.*, VI, 9.

[2] Op. cit., p. 252.

paradosso voluto e pensato per uno scopo, egli avrebbe distinto dal paradosso in sè, dal paradosso che non aveva altro fine che il paradosso medesimo. Perchè Aristotele notava con tanta cura il sofisma o il paralogismo che negli argomenti contro il moto s'annida, se gli risultava, come dovea risultargli, che quel sofisma o quel paralogismo non era che apparente, e mirava ad uno scopo ben diverso da quello che appariva? (1).

---

(1) Anche se Aristotele avesse voluto combattere gli argomenti di Zenone in se stessi, in quanto contrari al moto, non avrebbe mancato di aggiungere, conoscendo che in realtà Zenone non combatteva il moto, che in realtà non lo combatteva. Forsechè non interessava ad Aristotele avere lo stesso Zenone, che pure avea formulato le maggiori difficoltà contro il moto, a sostenitore della sua tesi dell'esistenza del moto?

LA “DONNA GENTILE„
E LA FILOSOFIA
NEL “CONVIVIO„ DI DANTE

I.

Dopo la morte di Beatrice, Dante, a conforto e sfogo dell'animo, s'era dato allo studio della filosofia e tanto era stato preso d'amore per questa, da dimenticare affatto ogni altro pensiero. « Come per me fu perduto, così egli scrive nel *Convivio* ([1]), il primo diletto della mia anima, io rimasi di tanta tristizia punto, che alcuno conforto non mi valea. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che s'argomentava di sanare, provvide (poichè nè il mio, nè l'altrui consolare valea) ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi. E misimi a leggere quello, non conosciuto da molti, libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea ». E insieme a quello, e allo stesso scopo, legge il *De Amicitia* di Cicerone, che « tocca parole della consolazione di Lelio, nella morte di Scipione amico suo ». In questi libri, « siccome esser suole, egli continua, che l'uomo va cercando argento e fuori della intenzione trova oro..., io che cercava di consolare me, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocaboli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna

---

([1]) II, 13.

di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una donna gentile; e non la potea immaginare in atto alcuno, se non misericordioso; per che sì volentieri lo senso di vero l'ammirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo immaginare cominciai ad andare là ov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de' religiosi e alle disputazioni de' filosofanti; sicchè in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che il suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero... Questa donna fu figlia d'Iddio, regina di tutto, nobilissima e bellissima filosofia ».

E d'ora in poi gli studi di filosofia accompagnano il poeta, sempre, dovunque, e ben lungi dal compiersi in quei trenta mesi, di cui egli parla, non hanno mai termine nella sua attività, alla quale, anzi, dànno un novello indirizzo; il sapere diviene quasi fine della sua vita. Dante acquista una conoscenza larghissima dei più grandi filosofi e teologi conosciuti allora; nè v' ha problema filosofico, o teologico e, in generale, scientifico, che non l' interessi e non tenti la sua mente, dalla nozione del mondo fisico alla pura speculazione della divinità, dalle macchie lunari agli alti misteri dell' incarnazione e della trinità. Dante però è sovrattutto il poeta; e non divenne mai, nè potea divenire, un pensatore e un ricercatore astratto, un filosofo e un teologo in tutta regola, che si compiacesse solo di argomentazioni dialettiche; meno ancora un mistico, che nella contemplazione estatica cercasse l'oblio del mondo reale; i suoi studi di filosofia non traviarono, nè arrestarono il particolare svolgimento del suo spirito materiato, a dir così, di poesia; lo promossero, anzi, e lo nutrirono; e l'uomo nutrito per tal modo del pane della scienza, non fu diverso da quello che era apparso nelle prime liriche,

poeta, sovrattutto poeta: già nelle stesse due opere di Boezio e di Cicerone, fu notato acutamente, la filosofia si presenta nell'abito dell'eloquenza e della poesia, proprio come la ritroviamo poi in Dante, segnata dell' impronta del suo genio [1].

II.

E che la filosofia dovesse subito in Dante vestire l'abito della poesia e, in ogni modo, non disgiungersi da questa, è prova la singolare figurazione sua sotto la forma di una *donna gentile,* che in *atto misericordioso* allevia le pene del poeta.

Fu discusso molto sulla *donna gentile* della *Vita Nuova* e questa *donna gentile* del *Convivio.* Certo è che non sono la stessa cosa. La *donna gentile* della *Vita Nuova* è una donna reale, « una donna giovane e bella molto », la quale da una finestra riguarda il poeta « molto pensoso e con dolorosi pensamenti », per la morte di Beatrice, tanto pietosamente che « tutta la pietade pare in lei accolta »; e il poeta ne è scosso, e pensa che « non può essere che in quella pietosa donna non sia nobilissimo amore »; e i suoi occhi si cominciano a « dilettare troppo di vederla », e insomma finisce coll'innamorarsene e trovare come tregua al vecchio amore nell'amore nuovo. « Questa è una donna gentile, bella, giovane e savia, ed apparita forse per volontà d'amore, acciocchè la mia vita si riposi »:

.... O anima pensosa,
Questo è uno spiritel novo d'Amore,
Che reca innanzi a me li suoi disiri;

[1] ZINGARELLI, *Dante,* Milano, Vallardi, p. 133.

E la sua vita, e tutto il suo valore,
Mosse dagli occhi di quella pietosa,
Che si turbava de' nostri martiri.

Ma l'amore nuovo è appena un episodio fuggevole nella vita di Dante. Il cuore, è vero, con certi suoi sofismi (perchè anche il cuore ha sofismi e che sofismi!) vorrebbe persuaderlo che, poichè « è stato in tanta tribulazione d'amore », è giusto che si ritragga « da tanta amaritudine »; e, d'altra parte, è così soave il nuovo amore! « Tu vedi che questo è uno spiramento, che ne reca li desiri d'Amore dinanzi, ed è mosso da così gentil parte, com'è quella degli occhi della donna, che tanto pietosa ti si è mostrata ». Pure Dante resiste: « Deh che pensiero è questo, che in così vile modo mi vuol consolare, e non mi lascia quasi altro pensare »! E l'immagine di Beatrice risorge, e il suo cuore « comincia dolorosamente a pentirsi del desiderio, a cui così vilmente s'avea lasciato possedere alquanti dì »; Beatrice è ora come la ragione, e la ragione finisce col trionfare del suo « avversario »: « discacciato questo cotal malvagio desiderio, si rivolsero tutti i miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice » (1).

Sennonchè l'episodio, per quanto fuggevole, non è rimasto senza traccia nell'anima di Dante. La *donna gentile* della *Vita Nuova* ricompare nel *Convivio;* vi ricompare non più come donna reale, che abbia posseduto per poco tempo il cuore del poeta, ma come figurazione, come simbolo della filosofia. La *donna gentile* della *Vita Nuova* l'avea consolato, sia pure per poco tempo, della perdita di Beatrice: la filosofia nel *Convivio* lo consola durevolmente della stessa perdita: l'identità dell'ufficio,

(1) *Vita Nuova*, § XXXVI-XL.

a dir così, produce una compenetrazione e come una fusione delle due figure misericordiose nella sua mente.

E la donna ideale ha tutti « i reggimenti » della donna reale. Da' suoi occhi e dal suo sorriso raggia un piacere di paradiso; i suoi atti soavi vanno chiamando amore; il suo parlare suona dolcemente; la sua beltà piove fiammelle di fuoco, animate d'uno spirito gentile, creatore d'ogni buon pensiero; dinanzi a lei, ch'è esempio d'umiltà, si umilia ogni perverso e «rompon come tuono gl' innati vizi, che fanno altrui vile » (1). E anche l'amore per questa donna ideale contrasta con l'amore di Beatrice:

> Solea esser vita dello cor dolente
> Un soave pensier . . . . ;

il pensiero di Beatrice: « or apparisce chi lo fa fuggire »:

> Trova contraro tal, che lo distrugge,
> L'umil pensiero che parlar mi suole
> D'un'angiola che in cielo è coronata.
> L'anima piange, sì ancor le'n duole,
> E dice: oh lassa me, come si fugge
> Questo pietoso che m'ha consolata! (2)

Dante tratta l' immagine come cosa salda, e alcune delle sue liriche in onore della filosofia, sono vivificate da così sincero entusiasmo ed hanno così forti accenti di passione, che nessuno penserebbe al simbolo che c'è sotto, se Dante stesso non ce ne avvertisse. Gli è che egli è poeta, sovrattutto poeta, come si diceva, e i pensieri anche più astratti gli si vestono naturalmente dei colori freschi e vivi della realtà. Così anche in Boezio

(1) *Convivio*, III, « Amor che nella mente mi ragiona ».
(2) *Convivio*, II, «Voi che, intendendo, il terzo ciel movete».

c'è la figurazione della filosofia nelle sembianze d'una donna, ed esempi di simili figurazioni fantastiche abbondano nel *Tesoretto* di Brunetto Latini, e in altri poemi didascalici volgari del tempo. Pure qual differenza fra Dante e costoro! Mentre in Boezio e nei suoi imitatori la filosofia ha l'aspetto di una matrona veneranda, austera, ma anche noiosa dettatrice di precetti e di massime, tutto ciò che di meno poetico si possa immaginare, in Dante invece è una donna bella, giovane, pietosa, gentile, a cui, come a Beatrice, fa salire il suo inno il poeta innamorato.

III.

Singolare condizione questa che l'amore della sapienza si presenti allo spirito come un amore vivo, reale, verso persona viva, reale, e l'amore sia concepito come essenzialmente filosofo, e il filosofo, dal canto suo, come naturalmente amoroso!

Già in Socrate fra gli antichi troviamo dapprima questa concezione. Socrate dichiarava esplicitamente che non s'intendeva di nient'altro che di cose d'amore ([1]). « Io non so, diceva egli, che una piccola scienza, l'amore » ([2]). Ma questa piccola scienza era in realtà per lui la scienza tutta intera: egli amava il sapere in ogni sua manifestazione, e lo cercava assiduamente in se stesso, in altrui per via di conversazione e di esame, scrutinando le anime. L'amore del sapere si convertiva perciò in

---

([1]) PLAT., *Fedone*, VI, 177 D; SENOF., *Memorab.*, II, 6, 28, *Conv.*, VIII, 2; PLAT., *Conv.*, XXI, 198 D.

([2]) *Teagete*, 128 B.

lui nel desiderio dell'amicizia, nell'amore degli uomini. Ei si diceva scherzando amoroso di bei giovani [1]; ed erano in realtà le belle nature, le nature elevate, quelle in cui si sarebbero svolti meravigliosamente i germi del sapere e della virtù, ciò di cui egli era amoroso.

Platone svolse ed ampliò la concezione del maestro, e, per bocca di Diotima, nel *Simposio* espose intorno all'amore filosofo e al filosofo amoroso, una delle più alte dottrine cui possa giungere lo spirito umano. Che è filosofia, se non il movimento dell'anima imperfetta verso la perfezione? E che è l'amore, se non la filosofia stessa? E quest'amore il filosofo poeta rappresentò anch'egli come persona; non è un dio, ma figlio di dei, amante d'ogni cosa bella e buona e delicata e perfetta e beata; per esso l'uomo si solleva a mano a mano alla bellezza suprema e alla suprema sapienza, produce e coltiva frutti di virtù vera, e gli succede così « di diventare amico di Dio ed immortale » [2].

Quanto a Dante, non si può certo dire che abbia subìto l'influenza di Platone ch'egli non conosceva, se non forse appena in un'opera, il *Timeo;* e tuttavia nella sua concezione amorosa della filosofia quale sano spirito platonico! Quella sua commozione, quel suo entusiasmo, quel suo amore fervoroso per la filosofia,

> « Amor, che nella mente mi ragiona
> Della mia donna . . . »;
> « Non vede il sol, che tutto il mondo gira,
> Cosa tanto gentil . . . [3] »;

---

(1) SENOF., *Memor.*, IV, I.

(2) Vedi il primo e secondo discorso di Diotima nel *Simposio* per più ampie spiegazioni di questa magnifica dottrina, qui appena accennata.

(3) Vedi la canzone del 3° trattato del *Convivio:* « Amor che nella mente mi ragiona ».

« oh! nobilissimo ed eccellentissimo cuore, che nella sposa dell' imperadore del cielo s' intende, e non solamente sposa, ma suora e figlia dilettissima » [1]; tutto ciò è ben secondo Platone. E anche per Dante la filosofia è amore e sapere, anzi è amore prima che sapere, o piuttosto in tanto è sapere in quanto è amore. Ond'ei la considera come « uno amoroso uso di sapienza » [2], che richiede per ciò conversazione scambievole e reciproca dimestichezza. « Questo è quello studio e quella affezione che suole precedere negli uomini la generazione dell'amistà, quando già dall'una parte è nato amore e desiderasi e procurasi che sia dall'altra; chè filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sicchè l'una sia tutta amata dall'altra » [3]. « E così, acciocchè sia filosofo, conviene essere l'amore alla sapienza che fa l'una delle parti benivolente; conviene essere lo studio e la sollecitudine, che fa l'altra parte anche benivolente, sicchè familiarità e manifestamento di benivolenzia nasce tra loro; per che sanza amore e sanza studio non si può dire filosofo, ma conviene che l'uno e l'altro sia » [4]. Il vero filosofo ciascuna parte della sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sè lo riduce, e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere » [5]. Amore in questo caso « è applicazione dell'animo innamorato della cosa a quella cosa » [6].

---

(1) *Conv.*, III, 12.
(2) *Conv.*, III, 12.
(3) *Conv.*, III, 12.
(4) *Conv.*, III, 11.
(5) *Conv.*, III, 11. Idee simili riguardo al filosofo si trovano in PLATONE, *Repub.*, *V.*, 18, 474 C, 19, 475 B.
(6) *Conv.*, II, 16.

Appunto per questo suo modo plasticamente concreto di rappresentarsi la filosofia, studio amoroso di sapienza, effettiva dilezione dell'animo, sentimento forte e vigoroso per cosa viva e reale, Dante, che sicuramente attinse da Boezio l'idea di personificarla in una donna, modificò però profondamente la personificazione boeziana. Quella donna che in Boezio oltrepassa i cieli col capo, pur avendo vesti, mani, bocca, occhi, voce, pur sedendo in sponda al letto del suo fedele e asciugandogli perfino le lagrime, è figura troppo antiumana, troppo mostruosa anche, per quanto simbolica, perchè possa ispirare amore, e rappresentare cosa d'amore; nè Dante, senza contraddizione strana, avrebbe potuto parlare di lei in questi termini: « oh dolcissimi ed ineffabili sembianti, e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni, cioè negli occhi della filosofia, apparite, quando essa alli suoi drudi ragiona! » (1). Invece nella sua mente era viva ancora l'immagine di una donna giovane e bella, che ebbe amore per lui e ch'egli pure amò, di una donna pietosa, che consolò la sua vedova vita: ebbene, costei sola dovea simboleggiare la filosofia, non la donna-astrazione di Boezio; una donna viva e reale, una cosa viva e reale; una donna amorosa, una cosa materiata d'amore.

Ed ecco, da questo momento, la realtà e la finzione intrecciarsi, fondersi in un solo tutto, immedesimarsi in una sola cosa: Dante stesso, a un certo punto, si direbbe persuaso veramente di tale fusione e immedesimazione: la *donna gentile* della *Vita Nuova* gli si trasforma nella filosofia; l'amore di quella non è altro che l'amore di questa; il contrasto così vivo nel libello gio-

(1) *Conv.*, II, 16.

vanile fra l'amore di Beatrice e il nuovo amore, non altro che il contrasto fra l'amore di Beatrice e il nuovo amore appunto, che l'aveva preso per la filosofia. « Cominciando adunque, dico che la stella di Venere due volte era rivolta in quello suo cerchio... appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata, che vive in cielo con gli angioli, e in terra colla mia anima, quando quella gentil donna, di cui feci menzione nella fine della *Vita Nuova,* apparve primamente accompagnata d'amore agli occhi miei, e prese alcuno luogo nella mia mente. E siccome è ragionato per me nello allegato libello, più da sua gentilezza, che da mia elezione, venne ch'io ad essere suo consentissi; chè passionata di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedova vita, che gli spiriti degli occhi miei a lei si fêro massimamente amici; e così fatti dentro lei, poi fêro tale, che il mio beneplacito fu contento a disposarsi a quella immagine. Ma perocchè non subitamente nasce amore e fassi grande e viene perfetto, ma vuole alcuno tempo e nutrimento di pensieri, massimamente là dove sono pensieri contrari che lo impediscono, convenne, prima che questo nuovo amore fosse perfetto, molta battaglia intra 'l pensiero del suo nutrimento e quello che gli era contrario, il quale per quella gloriosa Beatrice teneva ancora la rocca della mia mente... Per che a me parve sì mirabile, e anche duro a sofferire, che i' nol potei sostenere; e quasi esclamando (per iscusare me dell'avversità, nella quale parea a me avere manco di fortezza), dirizzai la voce mia in quella parte, onde procedeva la vittoria del nuovo pensiero, che era virtuosissimo, siccome virtù celestiale; e cominciai a dire: *Voi che, intendendo, il terzo ciel movete* » [1]. Questa è spiegazione letterale

[1] *Conv.*, II, 2.

della famosa canzone, e tuttavia vi si sente già la spiegazione allegorica che verrà poi [1]. La *donna gentile,* è detto poi esplicitamente nella spiegazione allegorica, è la filosofia, di cui s'innamora il poeta dopo la morte di Beatrice, ed è l'amore della filosofia che contrasta vittoriosamente coll'amore di Beatrice. « Per che, io sentendomi levare dal pensiero del primo amore alla virtù di questo, quasi meravigliandomi, apersi la bocca nel parlare della proposta canzone, mostrando la mia condizione sotto figura d'altre cose; perocchè della donna, di cui io m'innamorava, non era degna rima di volgare alcuno palesemente parlare, nè gli uditori erano tanto bene disposti, che avessero sì leggiero le non fittizie parole apprese; nè per loro sarebbe data fede alla sentenza vera, come alla fittizia; perocchè di vero si credea del tutto, che disposto fossi a quell'amore che non si credeva di questo. Cominciai adunque a dire: *Voi che, intendendo, il terzo ciel movete* » [2].

IV.

Alcuni, fondandosi su queste dichiarazioni esplicite di Dante, hanno sostenuto che dunque la *donna gentile* della *Vita Nuova* non è una donna reale; è un simbolo; il simbolo della filosofia. Non lo dice Dante stesso? Egli che non ha mai accennato neppure lontanamente alla irrealtà di Beatrice, insiste invece su quella della *donna*

---

(1) *Conv.* II, 13. « Poichè la litterale sentenza è sufficientemente dimostrata, è da procedere alla spiegazione allegorica e vera ».

(2) *Conv.*, II, 13.

gentile, quasi volesse contrapporre le due figure, l'una vera ed umana, l'altra immaginaria. Ma costoro dimenticano una cosa, che nella *Vita Nuova* l'amore per la *donna gentile* ha tutti i caratteri d'un amore sensibile, è appetito del cuore, è « malvagio desiderio », è « vana tentazione », è passione di cui il poeta si biasima e condanna, ritenendosi « per vile assai », e « più volte bestemmiando la vanità degli occhi suoi », che si compiacciono troppo in mirare i vivi sembianti, mentre non dovrebbero mai dimenticare la morta Beatrice:

> Voi non dovreste mai se non per morte,
> La nostra donna, ch'è morta, obliare;

è infine un « avversario della ragione », combattuto per ciò dall'amore, a dir così, razionale per Beatrice, che finisce col trionfare [1]. Nel *Convivio* l'amore per la *donna gentile* ha questi caratteri? È tutto il contrario anzi: è amore razionale, « virtuosissimo », « virtù celestiale » addirittura, che piove dalle intelligenze motrici del terzo cielo: l'amore di Beatrice che nella *Vita Nuova* trionfa, qui finisce col soccombere, e ben soccombe, perchè, per quanto angelicato, c'è ancora in esso un residuo di umano e sensibile, che parla al cuore:

> Solea esser vita dello cor dolente
> Un soave pensier, che se ne gia
> Molte fïate a' piè del vostro sire;
> Ove una donna gloriar vedia,
> Di cui parlava a me sì dolcemente,
> Che l'anima diceva: i' men vo' gire [2].

E c'è anche un'altra cosa che costoro dimenticano. La canzone del *Convivio: Voi che intendendo il terzo ciel*

---

[1] *Vita Nuova*, § XXXVIII-XL.

[2] *Conv.*, II, « Voi che, intendendo, il terzo ciel movete ».

movete, in cui il poeta esprime il contrasto fra l'amore per la filosofia e quello per Beatrice, quale diversità d'ispirazione e di sentimento presenta, se si confronti coi cinque sonetti della *Vita Nuova*, che hanno a soggetto la *donna gentile*, e in cui sarebbe espresso lo stesso contrasto, secondo l'ipotesi! Da una parte c'è sovrattutto l'intelletto speculativo; dall'altra il cuore appassionato; da una parte il cervello che freddamente ragiona; dall'altra la natura umana che ride e piange, si turba e si rasserena.

Del resto qual meraviglia che dalla realtà della *Vita Nuova* si passasse a mano a mano al simbolo del *Convivio?* La stessa *Vita Nuova*, pur nel suo fondamento reale, ha un carattere morale e mistico, e ci offre esempio, o press'a poco, di simile passaggio. Beatrice vi si trasumana sempre più, vi acquista un significato sempre più alto e spirituale, vi diventa come la vivente incarnazione di tutte le perfezioni; dalla realtà il poeta sale a mano a mano fino alla contemplazione della bellezza ideale, e questa rappresenta come vive ed opera nella sua fantasia. Perchè, se la Beatrice andava idealizzandosi sempre più, fino a diventare come evanescente e a perdere i tratti distintivi della persona e a trasformarsi addirittura, dopo morta, in un'intelligenza angelica « nel ciel dell'umiltate, ov'è Maria » [1]; perchè, dico, non dovea succedere altrettanto della *donna gentile?* Anche questa si trasumanò infatti nella mente del poeta, e assunse a poco a poco il significato d'un simbolo; quantunque ciò avvenisse nel *Convivio*, non nella *Vita Nuova*, dove ella ha invece, come si diceva, tutti i caratteri della realtà.

---

[1] Cfr. in *Vita Nuova*, § XXXV, XLII, i due sonetti: « *Era venuta nella mente mia* », « *Oltre la sfera che più larga gira* ».

V.

E con questa trasfigurazione della *donna gentile* avvenuta nel *Convivio,* il poeta mirava a un doppio intento. Anzitutto a togliere il biasimo in cui era caduto, o temeva d'esser caduto, per la celerità con cui dall'amor di Beatrice era passato ad altro amore: quando si fosse saputo di che natura fosse l'amore che l'aveva mutato, e che non trattavasi di « sensibile dilettazione », non biasimo avrebbe raccolto, sicuramente. « Dico che pensai che da molti di retro da me forse sarei stato ripreso di levezza d'animo, udendo me *essere dal primo amore mutato*. Per che, a *torre via questa riprensione*, nullo migliore argomento era, che dire *qual era quella donna che m'avea mutato* » [1]: « dissi ancora ragionare nella mente, per dare ad intendere che questo amore era quello che in quella nobilissima natura nasce, cioè di verità e di virtù, e per *ischiudere ogni falsa opinione da me, per la quale fosse sospicato lo mio amore essere per sensibile dilettazione* » [2]. La speciale condizione d'animo in cui Dante scriveva il *Convivio*, dovea fargli deplorare di essere stato troppo proclive agli amori, e desiderare quindi di giustificare in qualche modo il suo libello giovanile, che poteva essere accusato di leggerezza e di troppo calore e passione, ma a cui in realtà egli « non intendeva derogare in parte alcuna ». « E se nella presente

---

(1) *Conv.*, III, 1.
(2) *Conv.*, III, 4.

opera, la quale è *Convivio* nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che nella *Vita Nuova*, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo siccome ragionevolmente quella fervida e passionata, questa temperata e virile essere conviene. Chè altro si conviene e dire e operare a una etade, che ad altra; perchè certi costumi sono idonei e laudabili a una etade, che sono sconci e biasimevoli ad altra... E io in quella dinanzi all'entrata di mia gioventute parlai, ed in questa dipoi quella già trapassata » (1). Si dirà non degna di Dante la finzione? Ma la scusa la breve durata dell'amore per la *donna gentile*, che rimase sopraffatto dalla vasta e profonda contemplazione filosofica a cui il poeta si diede, e che costituì un avvenimento decisivo della sua vita.

Il secondo intento a cui Dante mirava con la trasfigurazione della *donna gentile*, è anche più importante.

Coi nuovi studi della filosofia Dante aveva imparato la dottrina del senso letterale e del senso allegorico. Erano di questa dottrina così profondamente imbevuti gli autori che formarono allora l'alimento intellettuale del poeta, Beda, Ugo di s. Vittore, s. Tommaso, s. Bonaventura, ecc.; e, d'altra parte, le « scuole de' religiosi » ch'egli frequentò, e « le disputazioni de' filosofanti » a cui intervenne, doveano farne tanto l'oggetto del loro insegnamento e delle loro dispute, che essa si convertì in succo e sangue suo. E il fondamento di questa dottrina era, che il senso letterale deva precedere l'allegorico, cioè la realtà, la storia precedere l'allegoria; senza la realtà, senza la storia l'allegoria rimane come

(1) *Conv.*, I, I. Cfr. anche *Conv.*, I, 2 in fondo e I, 4 in fondo e II, 16 in fondo.

campata in aria, perde come il suo fulcro naturale. « Spiritualis expositio, scrive s. Tommaso, semper debet habere fulcimentum ab aliqua literali espositione » [1]; ed Ugo di s. Vittore nei « *libri didascalici* » raccomanda vivamente al suo discepolo di imparar bene a penetrar nella sentenza d'un libro secondo la lettera, perchè, altrimenti, non potrebbe procedere all'allegoria: « Hoc nimirum in doctrina fieri oportet, ut videlicet prius historiam discas... Neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia » [2]; e considera lo stesso Ugo di s. Vittore come « fundamentum et principium doctrinae », la storia, dalla quale « quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur » [3]. Il senso di questi insegnamenti era espresso da Dante in immagini felici: il senso letterale e storico è come il di fuori di una cosa, senza cui naturalmente non può stare il di dentro; è come il soggetto, la materia, « sopra che la forma dee stare »; è come il fondamento d'una casa, su cui la casa viene a costruirsi; mentre il senso allegorico è, appunto, come il di dentro, come la forma, come la casa costrutta [4].

---

[1] *Quodlib.* VII. *Quaest.* VI, Artic. XIV. In questo stesso articolo s. Tommaso scrive ancora: « sensus spiritualis semper fundatur super literalem et procedit ex eo ».

[2] *Hugonis de Sancto Victore opera omnia,* Moguntiae, 1617, t. III, lib. VI, c. III. Questo capitolo III, che ha per titolo « *De historia et libris in ea legendis* », è importantissimo per il caso nostro, come è importante anche il capitolo che segue, e che ha per titolo « *De allegoria* ».

[3] Ib. Cfr. CHISTONI, *La seconda fase del pensiero dantesco,* Livorno, Giusti, 1903, p. 170-173.

[4] *Conv.,* II, I. « In ciascuna cosa che ha 'l dentro e 'l fuori, è impossibile venire al dentro, se prima non si viene

Con questa dottrina, per la quale adunque non vi può essere allegoria senza fondamento di senso storico o letterale, che inchiuda realmente una verità, e senza il quale « sarebbe irrazionale, cioè fuori d'ordine » il processo allegorico; irrazionale e fuori d'ordine, perchè « la natura vuole che ordinatamente si proceda nella nostra conoscenza, cioè procedendo da quello che conoscemo meglio, in quello che conoscemo non così bene » (1); con questa dottrina, dico, s'accorda mirabilmente la finzione della *donna gentile*, rappresentante la filosofia. Dante ricorre a una verità, a un fatto realmente successogli, per indicarne un altro di significazione più profonda: la *donna gentile* fu amata da lui veramente; per questo ha acquistato il diritto di significare un amore più spirituale e non meno vero. Con ciò il poeta-filosofo ottiene anche un altro effetto: rendere con immagini sensibili una cosa celeste, divina, e perciò difficilissima

---

al di fuori; onde conciossiacosachè nelle scritture la sentenza litterale sia sempre il di fuori, impossibile è venire all'altre, massimamente all'allegorica, senza prima venire alla litterale. Ancora è impossibile, perocchè in ciascuna cosa naturale e artificiale è impossibile procedere alla forma, senza prima essere disposto il soggetto, sopra che la forma dee stare; siccome impossibile è la forma dell'oro venire, se la materia, cioè lo suo soggetto, non è prima disposta ed apparecchiata, e la forma dell'arca venire, se la materia, cioè lo legno, non è prima disposto ed apparecchiato. Onde, conciossiacosachè la litterale sentenza sempre sia soggetto e materia dell'altre, massimamente dell'allegorica, impossibile è prima venire alla conoscenza dell'altre che alla sua. Ancora è impossibile, perocchè in ciascuna cosa naturale e artificiale è impossibile procedere, se prima non è fatto lo fondamento, siccome nella casa, e siccome nello studiare ».

(1) *Conv.*, II, 1.

a rappresentare: della donna che l'innamora, « figlia d'Iddio, regina di tutto, nobilissima e bellissima filosofia », conviene parlare « sotto figura d'altre cose », perocchè di essa « non è degna rima di volgare alcuno palesemente parlare » ([1]).

Ma si domanderà qui forse: Perchè Dante, che, seguendo la precettistica allegorica, ha voluto simboleggiare la filosofia in una donna reale, da lui realmente amata, non ha scelto a quest'ufficio Beatrice, che pur soddisfaceva, e meglio, alle esigenze di quella precettistica? La risposta non è difficile. Nel tempo in cui furono scritte le canzoni allegoriche, in lode della filosofia, commentate nel *Convivio*, troppo viva era la memoria di Beatrice e troppo profonda la piaga lasciata dalla sua morte nel cuore del poeta, perchè quella gentilissima potesse divenire oggetto d'iperbolica figurazione: ella « teneva ancora la rocca della sua mente »; egli sospirava pur sempre per « quella beata, vivente in cielo con gli angioli, e in terra colla sua anima »! ([2]). D'altra parte, poichè la filosofia consolò il poeta nella morte di Beatrice, non da Beatrice stessa potea essere simboleggiata: nessun'altra più adatta a ciò della *donna gentile*, che l'ufficio di consolatrice aveva esercitato nella *Vita Nuova*.

Solo più tardi, quando l'antica fiamma non sarà più così cocente, e all'amore fervoroso sarà succeduto un culto serenamente devoto, Beatrice prenderà essa il posto della *donna gentile* e, in un'ascensione anche più alta, non simboleggerà più soltanto la filosofia, ma la scienza nella sua forma più eccelsa, la scienza di Dio — *Beatrice loda di Dio vera.*

([1]) *Conv.*, II, 13.
([2]) *Conv.*, II, 2.

La *donna gentile* e Beatrice, ecco i due punti, di partenza e d'arrivo, della concezione filosofica di Dante; ecco il *Convivio* ed ecco la *Divina Commedia*! Queste due opere, nel rispetto filosofico, sono legate fra loro per. quanto sono legati i simboli che loro corrispondono. La filosofia, la scienza sono come lo spirito che informa e vivifica l'una e l'altra. Nel *Convivio* è, in fondo, l'anima umana che, nata e fiorita sotto la migliore influenza dei cieli, si abbandona poi al culto amoroso della scienza, e giunge a trovare nella vita intellettiva e contemplativa la perfetta felicità. Nella *Commedia* è ancora questa meravigliosa efficacia della scienza, considerata come rigeneratrice dell'anima e fonte di virtù e di beatitudine: il divino poema rappresenta, a edificazione degli uomini, un graduale indefinito progresso verso la verità.

S'intende che il confronto non regge che per questi caratteri, diremo così, esteriori e formali dell'intento filosofico; per il resto Beatrice dovea soppiantare, in un superbo trionfo, la troppo modesta, e, del resto, momentanea rivale.

IL SIMBOLO FILOSOFICO DELLA "DIVINA COMMEDIA„ E LE SUE FONTI PRINCIPALI

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

I.

Il simbolo della « donna gentile », che domina nel *Convivio*, si trasmuta, s'è detto, nel simbolo di Beatrice, che domina nel poema. Ciò vuol dire che la filosofia, o, più largamente, il sapere e la scienza sono come l'interiore ossatura dell'una e dell'altra opera, ne sono il fulcro, l'idea madre. Il simbolo di Virgilio nel poema è parte anch'esso del simbolo di Beatrice; Virgilio simboleggia la scienza umana, Beatrice la divina; in fondo adunque i due simboli si compenetrano e si fondono, costituendo la più alta glorificazione della scienza in tutti i suoi gradi, e insieme, come si diceva, l'idea madre del poema.

Sebbene il poema sia un tutto imponente e complesso, e la scienza e la religione e la morale e la politica e la figurazione artistica e il fantastico e l'allegorico e il reale, e insomma tutto un mondo, anzi due mondi, quello dei vivi e quello dei morti, vi si rispecchino, sicchè riesca difficilissimo in questa poderosa unità discernere una parte veramente dominante, perchè tutte vi hanno rilievo del pari e ciascuna pare dominante nella sua cerchia; non è dubbio però che una dottrina tiene il campo, una concezione tutto in sè assomma: la vita non ha valore che per il sapere; la virtù

è luce di sapere come il vizio è tenebra d'ignoranza; alla felicità non si può giungere che per mezzo del sapere, che ci indica le vie della virtù e ci distoglie da quelle del vizio: quanto più l'opera del sapere è alta, tanto è più grande la felicità a cui si giunge, finchè per il sapere supremo, che è pura contemplazione, si giunge alla suprema felicità, che è beatitudine divina.

Qui è la ragione filosofica dell'opera, qui l'intento dottrinale dell'allegoria del poema, e il suo fine didattico.

Non ho bisogno di ricordare questa allegoria. Dante col suo fantastico viaggio, mentre vuole rappresentare il dramma morale della sua anima, la sua rigenerazione dai traviamenti mondani in cui era caduto dopo la morte di Beatrice, e la via per cui era giunto a questa rigenerazione, vuole insieme, secondo i concetti espressi nel *Convivio*, con un'allegoria offrire un utile insegnamento al genere umano. Il suo viaggio, in ciò che ha di personale, non è una vera e compiuta allegoria; è piuttosto una poetica figurazione di fatti psicologici, in cui sono personaggi reali e, come tali, introdotti, Dante stesso, Virgilio, Beatrice. Ma, nel senso allegorico, questi personaggi e la favola stessa fondamentale del poema prendono significati rispettivamente cooperanti al conseguimento del fine didattico.

Ed ecco Dante rappresentare l'umanità smarrita nella selva oscura delle passioni e dei vizi, indarno anelante alla felicità, che solo può dare virtù; le passioni gli fanno guerra e gli tolgono ogni via di salvezza: soprattutto lo fiaccano la lussuria, la superbia, la cupidigia, le tre fiere, l'ultima più di tutte; il «dilettoso monte» non sarà possibile salire finchè non si trovi chi sappia ricostruire l'uomo interiore; chi gli mostri le tristi conseguenze del peccato e gliene faccia provare orrore; chi

lo liberi dalla schiavitù della colpa e lo abiliti all'esercizio della virtù, al culto della verità, dell'ideale, di Dio; chi insomma dal fango della terra lo innalzi gradatamente alle bellezze del cielo. Ciò fanno insieme Virgilio e Beatrice, guide di Dante e quindi dell'umanità nel faticoso cammino della purificazione e della perfezione, della felicità terrestre e della beatitudine celeste; guide, perchè rappresentanti rispettivamente del sapere umano e del sapere divino, della ragione universale, si può dire, da cui solo possono venire luce e consiglio; luce di esempi che edificano; consiglio di bontà e di virtù.

Chi prepara e muove la grand'opera è Beatrice, che, dal « beato scanno » ove siede, scende a Virgilio e lo eccita a soccorrere il poeta smarrito, e a levarlo dinanzi alle fiere, specialmente alla lupa, che gli toglie « il corto andare del bel monte ». Naturalmente Beatrice, la scienza, opera, alla sua volta, per più alto intervento: la Vergine misericordiosa (*Donna è gentil nel ciel che si compiange*) frange il duro giudizio di Dio, e impetra grazia (*Lucia*): appunto per grazia divina la scienza, divina anch'essa, può compiere la rigenerazione del genere umano. Nè questa grazia interviene soltanto al principio del poema: il suo intervento è continuo; già il viaggio stesso del poeta è opera di grazia, e poi ogni inestricabile nodo che per avventura si presenti durante il viaggio, viene dalla grazia, come dal *Deus ex machina* dell'antica tragedia, troncato. Ed ecco infatti il passaggio dell'Acheronte; Dante si trova all'altra riva dopo aver perduto i sensi per il terremoto ed il lampo, segni infallibili dell'intervento della divinità e del suo nume soccorritore nel passaggio negato ad ogni vivo: ecco il messo del cielo all'entrata della città di Dite, che apre con una verghetta la porta mal contesa: ecco Lucia stessa,

la grazia in persona, che dall'antipurgatorio trasporta durante il sonno il poeta alla porta del Purgatorio:

> Dianzi, nell'alba che precede il giorno,
> Quando l'anima tua dentro dormia
> Sopra li fiori, onde laggiù è adorno,
> Venne una donna, e disse: Io son Lucia,
> Lasciatemi pigliar costui che dorme,
> Sì l'agevolerò per la sua via
>
> (*Purg.*, IX, 52).

Così nel concetto profondamente religioso di Dante, la grazia divina coopera col sapere e lo aiuta; diventa il mezzo più poderoso pel quale si compiono i fini dell'intelletto. È nota quell'altra finzione dantesca per cui nel purgatorio non si può procedere neanche d'un passo durante le ore della notte. Ebbene, anche questo significa che, quando non splende la luce dall'alto, l'uomo non può progredire nel vero e nel bene; e, poichè la prima sosta notturna è nella valletta dei principi, il poeta, colla scena della preghiera di compieta « *Te lucis ante* » recitata da quelle anime, del loro riguardare in su, alle superne rote, quasi aspettando pallide ed umìli, e poi dello scender dall'alto dei due angeli, venuti dal seno di Maria a guardia della valle, e della loro caccia al serpente che s'avanza tra l'erba e i fiori; con questa scena, dico, simboleggia ancora una volta la necessità della grazia che ci liberi dal male e ci procuri salute.

Coll'aiuto della grazia divina adunque il sapere, come si diceva, compie la rigenerazione del genere umano. E qui non occorre ricordare come intorno a questa allegoria principale si annodino e si svolgano altre allegorie secondarie. E anzitutto il simbolo di Catone, rappresentante la condizione prima del nostro cammino

verso la virtù e verso i fini ultimi, la libertà morale, come è indicato dalle parole di Virgilio:

> Libertà va cercando ch'è sì cara,
> Come sa chi per lei vita rifiuta
>
> (*Purg.*, I, 71).

Catone che già nel *Convivio* (IV. 28) ci è presentato come il tipo del nobile, cioè del perfetto e virtuoso uomo, in tutte le età, ha in sua *balìa* il Purgatorio, vale a dire il luogo dove l'anima si purga, cioè esce dal peccato e diventa, come è detto nel *Convivio* (II, 1), « santa e libera in sua podestade ». E in realtà Dante, dopo aver percorso i gironi del Purgatorio ed essere uscito dal peccato, si sente dire da Virgilio:

> Lo tuo piacere omai prendi per duce.
>
> . . . .
>
> Non aspettar mio dir più, nè mio cenno:
> Libero, sano e dritto è tuo arbitrio
>
> (*Purg.*, XXVII, 131 sg.).

E poi il simbolo del paradiso terrestre e quello di Matelda. Il paradiso terrestre, la propria e originale stanza dell'uomo, prima della colpa, prima della morte, è il luogo di perfetta umanità, al quale il poeta perviene quando è restituito egli stesso a perfetta umanità: anche la natura è qui incorrotta, proprio come uscì di mano al suo fattore: mentre su tutta la rimanente faccia della terra è guasta e pervertita, nemica all'uomo, in contrasto con se medesima, e nelle viscere della terra è l'inferno, ed esso stesso, il santo monte, di balzo in balzo, è tutto un tormento; solo lassù, in quell'eccelso cacume, sotto l'immutabil sereno, regna la purità, la letizia, la pace, e la *divina foresta spessa e viva* nasce senza seme, per propria virtù di quel terreno, ed è

sempre nello stesso tempo stagione dei fiori e dei frutti, primavera ed autunno:

> Qui primavera sempre ed ogni frutto
> (*Purg.*, XXVIII, 143);

è il soggiorno della felicità.

Nel santo luogo, quasi a guardia di esso, sta Matelda, la *bella donna, soletta,* che se ne va *cantando ed iscegliendo fior da fiore,* simbolo, secondo l'opinione più reputata, della vita attiva, chiunque sia il personaggio storico che sotto quella donna si cela, chè io non voglio entrare in questa questione intricatissima, la quale, del resto, non ha per lo scopo mio alcun interesse.

Matelda, ho detto, secondo l'opinione più reputata, è il simbolo della vita attiva. Il paradiso terrestre, lo dice Dante stesso nel *De Monarchia* (1), simboleggia la felicità che si può raggiungere in questa vita, e che consiste nell'operazione della propria virtù, *beatitudinem huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur:* ebbene, Matelda simboleggia l'operazione di questa virtù propria, della virtù umana, cioè; simboleggia quello che l'uomo può fare con le sue forze per ottenere la felicità in questa vita. A questa felicità, dice ancora Dante (2), noi perveniamo per gli ammaestramenti filosofici, purchè questi seguitiamo, operando secondo le virtù morali ed intellettuali, *dummodo illa sequamur, secundum virtutes morales et intellectuales operando:* ebbene, quest'operare secondo virtù morali ed intellettuali è l'operazione della virtù propria dell'uomo, e Matelda simboleggia tutto

---

(1) III, XV.
(2) Ib.

ciò. Virgilio, (e a un punto per lui anche Stazio), ha pôrto gli ammaestramenti filosofici; ora il compito suo è finito:

> . . . Il temporal fuoco e l'eterno
> Veduto hai, figlio; e se' venuto in parte
> Ov' io, per me, più oltre non discerno
>
> (*Purg.*, XXVII, 127):

Dante è divenuto signore di sè

> . . . Io te sopra te corono e mitrio
>
> (*Purg.*, XXVII, 142);

e può operare a suo senno, cioè appunto secondo quelle virtù morali e intellettuali, che sono l'effetto degli ammaestramenti filosofici. Matelda perciò prende qui in qualche modo il posto di Virgilio e guida Dante nella divina foresta e gliene spiega la generazione, e lo esorta a vedere la mirabile processione che si appressa, e poi, quasi ministra di Beatrice, che aveva rampognato così fieramente il poeta e gli aveva messo nell'animo così forte pentimento delle sue colpe, lo immerge nelle acque del fiume Letè che queste colpe fanno dimenticare, e, così bagnato e deterso, lo consegna alle quattro ninfe, cioè alle quattro virtù cardinali, ben degno di essere accolto fra esse oramai:

> Indi mi tolse, e bagnato m'offerse
> Dentro la danza delle quattro belle,
> E ciascuna del braccio mi coperse
>
> (*Purg.*, XXXI, 103).

E non finisce ancora l'opera sua. Accompagna Dante con Stazio durante l'apparizione misteriosa, e, dietro esortazione di Beatrice, invita Dante e Stazio a bere delle acque di Eunoè, quelle acque che devono rifare il poeta,

rifarlo come piante novelle, rinnovellate di novelle fronde, e renderlo *puro e disposto a salire alle stelle* (*Purg.*, XXXIII, 142 seg.). L'ufficio proprio, la funzione speciale a cui Matelda è adibita nel Paradiso terrestre, sono indicati chiaramente dalle parole di Beatrice:

> Menalo ad esso (*all' Eunoè*), e, *come tu sei usa,*
> La tramortita sua virtù ravviva
>
> (*Purg.*, XXXIII, 128 sg.).

Ora, ravvivar la virtù tramortita, osserva lo Zingarelli [1], è renderla attiva e operante, e a questo Dante è arrivato oramai.

Che se si osservasse che un altro personaggio, Lia, rappresenta la vita attiva, la virtù operante, e che Matelda perciò sarebbe un duplicato inutile, quando rappresentasse questa stessa vita e questa stessa virtù, si mostrerebbe di non capire le speciali condizioni nelle quali si fa menzione di Lia ed è questo personaggio introdotto nel poema. Lia, anzi, prelude a Matelda; e appunto perchè Lia rappresenta sicuramente, per confessione del poeta, la vita attiva, Matelda, nel pensiero del poeta stesso, non può rappresentare altra cosa. Dante, passato attraverso le fiamme del settimo girone, sta per salire al paradiso terrestre: sopravvenendo la notte, fa, coi suoi compagni, Virgilio e Stazio, *letto d'un grado,* e il sonno lo prende; il *sonno*, nota il poeta, quasi per mettere in avvertenza il lettore, *che sovente, anzi che il fatto sia, sa le novelle* (*Purg.* XXVII, 92 seg.): durante il sonno sogna:

---

[1] op. cit., c. VI, p. 542.

Nell'ora, credo, che dall'orïente
  Prima raggiò nel monte Citerea,
  Che di fuoco d'amor par sempre ardente,
Giovane e bella in sogno mi parea
  Donna vedere andar per una landa
  Cogliendo fiori; e cantando dicea:
« Sappia, qualunque il mio nome domanda,
  Ch'io mi son Lia, e vo movendo intorno
  Le belle mani a farmi una ghirlanda.
Per piacermi allo specchio qui m'adorno;
  Ma mia suora Rachel mai non si smaga
  Dal suo miraglio, e siede tutto giorno.
Ell'è de' suoi begli occhi veder vaga,
  Com'io dell'adornarmi con le mani;
  Lei lo vedere, e me l'ovrare appaga
(*Purg.*, XXVII, 94 sg.).

Perchè questo sogno? questo sogno che, *anzi che il fatto sia, sa le novelle?* Dante vuole preannunziare così il paradiso terrestre, Matelda, Beatrice stessa; certamente Matelda. La donna giovane e bella, che va cogliendo fiori per una landa e dice cantando che è Lia, la quale si compiace dell'operare, mentre la sorella sua, Rachele, si compiace del contemplare, non può essere che il simbolo, dirò così, sognato dell'altro simbolo reale, Matelda: ad ogni buon conto, anche Matelda è una donna giovane e bella, e anch'ella va cogliendo fiori, e anch'ella va cantando per la divina foresta del paradiso terrestre. O perchè questa identità, dirò così, esteriore fra le due donne, se poi non dovessero anche interiormente rappresentare la stessa cosa? Dante è avvezzo a ricorrere a questo artifizio dei sogni, quando vuole preannunziare un qualche fatto o un qualche personaggio. La venuta di Lucia, che dall'antipurgatorio lo trasporta alla porta del Purgatorio, è figurata dalla visione in sogno di un'aquila:

In sogno mi parea veder sospesa
Un' aquila nel ciel con penne d'oro,
Con l'ale aperte ed a calare intesa:

. . . .

Poi mi parea che, roteata un poco,
Terribil come folgor discendesse,
E me rapisse suso infino al fuoco

(*Purg.*, IX, 19 sg.).

Ed egualmente al quarto girone il vizio della intemperanza, che si espia nei tre gironi successivi, è figurato dal sogno della *femmina balba, negli occhi guercia e sovra i piè distorta, con le man monche e di colore scialba* (*Purg.* XIX, 7 seg.). L'apparizione del sogno è perciò sempre in Dante legata con la realtà effettiva che segue poi: anche questa volta non poteva essere diversamente.

Aggiungasi che, a mio credere, Dante stesso fa capire in fondo che Matelda simboleggia la vita attiva, nè più nè meno di Lia. Notinsi infatti questi versi:

Voi siete nuovi, e forse perch'io rido,
Cominciò ella, in questo loco eletto
All'umana natura per suo nido,
Maravigliando tienvi alcun sospetto:
Ma luce rende il salmo *Delectasti,*
Che puote disnebbiar vostro intelletto

(*Purg.*, XXVIII, 76 sg.).

Questi versi, o io mi inganno, ci svelano il simbolo di Matelda, ce ne dànno in qualche modo la chiave. Essi sono in generale interpretati erroneamente. Anzitutto il salmo *Delectasti* suona così: « *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine, ecc.* »,

cioè: « Mi hai dilettato, o Signore, nella tua fattura, e nelle opere delle tue mani esulterò. Quanto grandi sono le opere tue, o Signore! » Ora, gli interpreti spiegano l'intero luogo su per giù in questo modo: « Voi siete nuovi, e forse meraviglia e dubbio vi prendono, perchè io rido in questo luogo eletto per suo nido all'umana natura: ma il salmo *Delectasti* manda tal luce che può rischiarare l'intelletto vostro, e farvi conoscere che io rido e gioisco per le meravigliose opere del Creatore, che mi circondano »; e altri aggiungono: « nè la serenità della mia gioia è turbata dalla colpa qui commessa, per la quale l'umana natura perdette questo suo nido ». Schiettamente, se un concetto così semplice e ovvio Dante avesse voluto esprimere, non avrebbe adoperato quel solenne:

> Ma luce rende il salmo *Delectasti,*
> Che puote disnebbiar vostro intelletto,

che pare introdotto proprio per risolvere una grossa difficoltà e un grosso dubbio: nè d'altra parte la grossa difficoltà e il grosso dubbio,

> Maravigliando tienvi alcun sospetto

avrebbero avuto ragione di essere. O perchè non doveva essere felice quella creatura in un luogo di delizie, quale quello descritto da Dante, e perchè avrebbe ella supposto che i *nuovi* visitatori avrebbero trovata strana questa sua felicità? Gli interpreti in fondo fanno che Matelda dica ai nuovi visitatori: « Io sono felice in questo luogo, perchè mi compiaccio delle meravigliose opere che il Creatore vi ha sparso ». « È naturale, potevano questi rispondere, nè noi si pensava diversamente; e potevano aggiungere: anzi ci meravigliamo che tu potessi pensare che noi si pensasse diversamente ».

Non questo adunque dovette dire e intese dire Matelda. Ella doveva pensare che i nuovi visitatori trovassero strano non già che fosse felice e sorridesse di gioia in quel luogo, ma che si trovasse in quel luogo e che cosa mai vi stesse a fare: una creatura in quel luogo non poteva essere che felice; ma come c'era una creatura, e perchè c'era? Ecco la ragione delle parole di Matelda: mentre ella prevede il dubbio e la maraviglia dei nuovi venuti, sull'essere suo, cerca *snebbiare il loro intelletto* col salmo *Delectasti:* il salmo loda le opere del Signore, è un vero inno all'operare: nell'operare adunque sta il vero essere di Matelda; ella simboleggia l'operare e appunto perciò è nel paradiso terrestre, simboleggiante a sua volta la felicità a cui si giunge con l'operare. Così, in fondo, Matelda verrebbe a dire quello stesso che la Lia del sogno: *Me l'ovrare appaga,* dice Lia, e Matelda con le parole del salmo *Delectasti* fa capire che ella pure si compiace dell'operare. Il luogo va perciò, in ultimo, spiegato così, secondo me: « Voi forse siete presi da meraviglia e da dubbio, perchè mai io sia qui, creatura felice e gioiosa (*io rido*), in questo luogo eletto per suo nido all'umana natura; ma il salmo *Delectasti* rende tal luce che può snebbiare il vostro intelletto, cioè farvi conoscere ch'io mi compiaccio dell'operare, e appunto sono qui nella condizione di chi si compiace dell'operare ed è felice di ciò » [1].

---

[1] Ho riletto ultimamente, con l'attenzione che merita, il saggio di Manfredi Porena intorno alla *Matelda allegorica* (in appendice al volume « *Delle manifestazioni plastiche del sentimento nei personaggi della Divina Commedia* », Milano, Hoepli, 1902); ma non sono riuscito a persuadermi della tesi ch'egli vi sostiene, pure con acume e dottrina, che la Ma-

II.

Matelda ci ha tratto un po' lontano, troppo lontano anzi, tenuto conto degli intendimenti nostri; ma la bella donna ha un fascino a cui difficilmente si può resistere, quand'anche si consideri semplicemente nel suo aspetto di simbolo, come abbiamo fatto noi ora.

Il simbolo di Matelda adunque, si diceva, è insieme col simbolo del paradiso terrestre e con quello di Catone, parte integrante del gran simbolo filosofico che domina nella Commedia.

Ma non è finita la serie di questi simboli.

Dopo la perfezione della vita attiva, la perfezione della vita contemplativa. Dice Dante nel luogo citato sopra del *De Monarchia*, che Dio «propose all'uomo due fini: l'uno la beatitudine di questa vita, che consiste nelle operazioni della propria virtù ed è figurata nel paradiso terrestre; l'altro la beatitudine di vita eterna...., alla quale la propria virtù non può salire, se non è dal divino lume aiutata, e che è figurata nel paradiso celeste.... Alla prima noi perveniamo per gli ammaestramenti filosofici, purchè quelli seguitiamo operando secondo le virtù morali ed intellettuali; alla seconda, per

---

telda *riunisca in sè i simboli della vita attiva e della contemplativa, e che in un simbolo più comprensivo rappresenti la beatitudine terrena, che da quelle due vite, e specialmente dalla seconda, risulta* (p. 152).

gli ammaestramenti spirituali che trascendono l'umana ragione, purchè quegli seguitiamo, operando secondo le virtù teologali, fede, speranza e carità ». Abbiamo qui in iscorcio tutta la dottrina del gran simbolo filosofico della Commedia.

La perfezione della vita contemplativa comincia già fin dal paradiso terrestre. Le quattro ninfe, le virtù cardinali, che hanno accolto nella loro danza Dante uscito dalle acque del fiume Letè, gli dicono che lo meneranno agli occhi di Beatrice; ma soltanto le altre tre ninfe, le virtù teologali, che *miran più profondo,* potranno aguzzare i suoi nel giocondo lume che è dentro a quelli:

Merrenti agli occhi suoi, ma nel giocondo
Lume che è dentro aguzzeranno i tuoi
Le tre di là, che miran più profondo

Purg. XXXI, 109 sg.);

e le tre virtù teologali infatti gli ottengono di contemplare svelato finalmente l'angelico viso di lei, *la seconda bellezza* ch'ella cela:

Per grazia fa' noi, grazia che disvele
A lui la bocca tua, sì che discerna
La seconda bellezza che tu cele

(*Purg.*, XXXI, 136 sg.).

La contemplazione di Beatrice, cioè della scienza divina, comincia qui, nel paradiso terrestre, e Dante, quasi abbagliato dallo spettacolo offertogli, confessa che non riesce a trovare le parole per esprimerlo:

O isplendor di viva luce eterna,
  Chi pallido si fece sotto l' ombra
  Sì di Parnaso, o bevve in sua cisterna,
Che non paresse aver la mente ingombra,
  Tentando a render te qual tu paresti
  Là dove armonizzando il ciel t'adombra,
Quando nell' aere aperto ti solvesti?

(*Purg.*, XXXI, 139 sg.).

E la contemplazione continua nel paradiso celeste, dove Dante sale appunto fissando gli occhi in Beatrice, che, alla sua volta, tien fissi i suoi *nelle eterne ruote*, e pur ella sale così. Il contemplare è salire, salire sempre più alto, quanto più la contemplazione si fa intensa e profonda: il contemplare trasumana l'uomo, e per poco non lo fa simile a un dio:

Nel suo aspetto tal dentro mi fei
  Qual si fe' glauco nel gustar dell' erba,
  Che il fe' consorto in mar degli altri dei

(*Parad.*, I, 67 sg.).

E più la contemplazione si fa intensa e profonda, e più cresce la beatitudine e la gioia e la letizia che l'esprimono, e la bellezza della creatura beata [1].

---

[1] E dêi saper che tutti hanno diletto,
  Quanto la sua veduta si profonda
  Nel Vero, in che si queta ogn' intelletto.
Quinci si può veder come si fonda
  L'esser beato nell' atto che vede,
  Non in quel ch'ama, che poscia seconda.

(*Parad.*, XXVIII, 106 sg.).

Beatrice appunto salendo di cielo in cielo si fa sempre più gioiosa e ridente e bella, e Dante s'accorge del suo salire con lei dal mirare questo suo fulgore successivamente crescente: egli poi, alla sua volta, acquista dal mirare questo fulgore virtù sempre più forte di visione:

> Quindi (*dal guardare Beatrice*) ripreser gli occhi miei
> A rilevarsi [virtute
>
> (*Parad.*, XIV, 82 sg.).

Nel cielo di Saturno, anzi, il cielo degli spiriti contemplanti, Beatrice è costretta ad arrestare quella sua potenza di folgorazione, che sarebbe cresciuta all'infinito in quella stella, per non schiacciare la potenza visiva del poeta: ella adunque non ride questa volta:

> . . . . S' io ridessi,
> Mi cominciò, tu ti faresti quale
> Fu Semelè, quando di cener fêssi:
> Chè la bellezza mia, che per le scale
> Dell' eterno palazzo più si accende,
> Com' hai veduto, quanto più si sale,
> Se non si temperasse, tanto splende,
> Che il tuo mortal potere, al suo fulgore,
> Sarebbe fronda che tuono scoscende
>
> (*Parad.*, XXI, 4 sg.).

E per lo stesso motivo pel quale Beatrice non ride nel cielo dei contemplanti, non cantano questi spiriti: il loro canto, espressione della beatitudine infinita, che viene dalla vita puramente contemplativa, non avrebbe potuto sopportare il poeta:

Tu hai l'udir mortal, sì come il viso,
Rispose a me, onde qui non si canta
Per quel che Beatrice non ha riso
(*Parad.*, XXI, 61 sg.)(¹).

Ma a un punto, nel cielo stellato, la visione del poeta si fa così chiara ed acuta, che egli può vedere dall'alto le *sette spere* già percorse, e *l'aiuola che ci fa tanto feroci, tutta dai colli alle foci*, tal che *sorride del suo vil sembiante* (*Parad.*, XXII, 124 fino alla fine del canto); e anche in su può spingere lo sguardo ai nuovi spettacoli che gli si offrono, il trionfo di Cristo, e fin sostenere il nuovo e più cocente folgorare di Beatrice:

Apri gli occhi e riguarda qual son io;
Tu hai veduto cose, che possente
Sei fatto a sostener lo riso mio
(*Parad.*, XXIII, 46 sg.).

Appunto allora, per questa singolare potenza di visione già acquisita, egli è in grado di affrontare quella

(¹) S. Pier Damiano, il grande spirito contemplante, che è in questo cielo, parla della sua virtù di contemplazione, per cui vede l'essenza di Dio, e dell'allegrezza onde fiammeggia e che gli deriva da quella:

Luce divina sopra me s'appunta,
Penetrando per questa ond'io m'inventrò;
La cui virtù, col mio veder congiunta,
Mi leva sopra me tanto, ch'io veggio
La somma essenza della quale è munta.
Quinci vien l'allegrezza ond'io fiammeggio;
Perchè alla vista mia, quant'ella è chiara,
La chiarità della fiamma pareggio
(*Parad.*, XXI, 83 sg.).

specie di esame sulla fede, la speranza e la carità, cui lo sottopongono S. Pietro, S. Giacomo e S. Giovanni, e che ha il plauso di tutta la Corte celeste (*Parad.*, XXIV-XXVI); ed è in grado poi, nel cielo cristallino, di seguire i sottili e profondi ammaestramenti di Beatrice intorno alla natura del mondo e al moto ond'è animato (*La natura del mondo che quieta*, ecc., *Parad.*, XXVII, 106 seg.), e quelli ancora più sottili e profondi intorno alla condizione e all'ufficio degli angeli e all'essenza loro (*Parad.*, XXVIII e XXIX).

E nell'empireo la visione del poeta si fa più intensa ancora:

. . . . Io compresi
Me sormontar di sopra a mia virtute;
E di novella vista mi raccesi
Tale, che nulla luce è tanto mera,
Che gli occhi miei non si fosser difesi

(*Parad.*, XXX, 36 sg.);

mentre, dal canto suo, Beatrice oltrepassa in folgorante bellezza ogni misura:

Se quanto in fino a qui di lei si dice
Fosse conchiuso tutto in una loda,
Poco sarebbe a fornir questa vice.
La bellezza ch' io vidi si trasmoda
Non pur di là da noi; ma certo io credo
Che solo il suo Fattor tutta la goda

(*Parad.*, XXX, 16 sg.).

E il luogo ove sono corrisponde perfettamente a questa condizione dell'uno e dell'altra:

. . . . . Noi semo usciti fuore
Del maggior corpo al ciel ch'è pura luce;
Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore
(*Parad.*, XXX, 38 sg.).

Ma quassù si direbbe che Beatrice stessa, la scienza, la contemplazione divina, non basti più al grand'uopo. Ella infatti è salita più alto nel *terzo giro del sommo grado* (*Parad.*, XXXI, 67-68), a rioccupare il suo *beato scanno,* e Dante che la crede sempre con sè e le rivolge la parola, si vede invece accanto un *Sene,* S. Bernardo, *diffuso per gli occhi e per le gene — di benigna letizia, in atto pio — quale a tenero padre si conviene* (*Parad.*, XXXI, 59 seg.). S. Bernardo, come già altra volta Virgilio, è mosso da Beatrice a *terminar lo desiro* di Dante (*Parad.*, XXXI, 65), ad *assommare perfettamente il suo cammino* (ib., 94-95), a compiere insomma quest'ultima e più ardua parte del suo mistico viaggio:

. . . . . A terminar lo tuo desiro
Mosse Beatrice me dal loco mio
(*Parad.*, XXXI, 65 sg.).

. . . . . Acciò che tu assommi
Perfettamente, disse, il tuo cammino,
A che prego ed amor santo mandommi,
Vola con gli occhi per questo giardino,
Chè veder lui t'acconcerà lo sguardo
Più al montar per lo raggio divino
(*Parad.*, XXXI, 94 sg.).

Come già Matelda nel Paradiso terrestre compie l'opera di Virgilio, facendo giungere Dante al sommo grado

della vita attiva e insieme alla più perfetta felicità umana, S. Bernardo compie l'opera di Beatrice, facendolo giungere al sommo grado della vita contemplativa e alla più perfetta beatitudine divina, la visione stessa di Dio. A ciò nessun altro più adatto del mistico abate di Chiaravalle, il fervente adoratore di Maria. S. Bernardo è l'ultima parte del gran simbolo filosofico della Commedia, e rappresenta la contemplazione e l'affetto fervoroso fusi insieme [1]. Appunto per questa fusione della contemplazione e dell'affetto, per questa novella sovrumana virtù, che integra il difetto del sapere con l'entusiasmo della fede, S. Bernardo ottiene, con la famosa preghiera a Maria, che al poeta sia concessa la grazia della contemplazione suprema e della beatitudine suprema.

. . . . Io giunsi
L' aspetto mio col Valor infinito.
O abbondante grazia, ond' io presunsi
Ficcar lo viso per la luce eterna
Tanto che la veduta vi consunsi!
Nel suo profondo vidi che s' interna,
Legato con amore in un volume,
Ciò che per l'universo si squaderna;
Sustanzia ed accidente, e lor costume,
Quasi conflati insieme per tal modo,
Che ciò ch' io dico è un semplice lume.
La forma universal di questo nodo
Credo ch' io vidi, perchè più di largo,
Dicendo questo, mi sento ch' io godo.
. . . .

(1) Cfr. *Parad.* XXXI, 112-117; 139-142.

Così la mente mia, tutta sospesa,
  Mirava fissa, immobile ed attenta,
  E sempre di mirar faceasi accesa.
A quella luce cotal si diventa,
  Che volgersi da lei per altro aspetto
  È impossibil che mai si consenta;
Però che il ben, ch'è del volere obbietto,
  Tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
  È difettivo ciò ch'è lì perfetto

(*Parad.*, XXXIII, 80 sg.).

Così ha fine il gran simbolo filosofico della Commedia. Il tutto si riduce, come si diceva in principio, a questo: il sapere è fonte di virtù e di felicità, il sapere nelle varie sue forme e nei vari suoi gradi: da esso la vita attiva; da esso la vita contemplativa; da esso l'abito del bene e la gioia del bello; il sapere, rocca adamantina contro la funesta cupidigia e le altre malvagie passioni, componendo in pace armonica lo spirito, lo fa assurgere a beatitudine sovrumana.

Ha attinto Dante questi concetti solo dal suo alto intelletto, o anche da altra fonte, e da qual fonte? È ciò che vedremo.

III.

Si è detto con quale fervore Dante si fosse dato, dopo la morte di Beatrice, allo studio della filosofia.

Sovra tutti gli autori, che più esercitarono il suo pensiero allora e furono compagni delle sue veglie, andava anche per lui, come per ogni altro nel medio

evo, Aristotele, autorità suprema nella scienza, indice e misura della ragione umana, della vita guida sicura e infallibile. « Autoritade, scrive Dante stesso in proposito nel *Convivio*, vale tanto quanto atto degno di fede e d'obbedienzia. Che Aristotile sia degnissimo di fede e d'obbedienzia, così provare si può. Intra operai e artefici di diverse arti e operazioni, ordinati a una operazione o arte finale, l'artefice ovvero operatore di quella massimamente deve essere da tutti obbedito e creduto, siccome colui che solo considera l'ultimo fine di tutti gli altri fini... E perocchè tutte le umane operazioni domandano uno fine, cioè quello dell' umana vita, al quale l'uomo è ordinato, in quanto egli è uomo; il maestro e l'artefice che quello ne dimostra e considera, massimamente ubbidire e credere si dee; e questi è Aristotile; dunque esso è degnissimo di fede e d'obbedienza ». E a mostrare come Aristotele fosse tale veramente, fosse « maestro e duca della ragione umana, in quanto intende alla sua finale operazione », Dante nota che nè gli Stoici, nè gli Epicurei definirono rettamente questa finale operazione: solo Socrate e Platone e quindi gli Accademici la colsero; ma chi perfezionò in tal campo il pensiero di Socrate e di Platone e degli Accademici fu Aristotele sicchè, « perocchè la perfezione di questa moralità per Aristotele fu terminata, lo nome degli Accademici si spense; e tutti quelli che a questa setta si posero, Peripatetici sono chiamati, e tiene questa gente oggi il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti; e puotesi appellare quasi cattolica opinione » [1].

A questo elogio e a questo ossequio così largo e

---

[1] *Conv.*, IV, 6.

incondizionato, corrisponde perfettamente il posto d'onore che là nel *nobile castello* del Limbo, il poeta assegna al suo filosofo: questi, *il maestro di color che sanno, siede tra filosofica famiglia,* e tutti lo mirano e tutti gli fanno onore, non esclusi Socrate e Platone, che *innanzi agli altri gli stanno più presso* (1). Una vera apoteosi adunque fa Dante dello Stagirita e nel *Convivio* e nel poema; e a lui infatti egli attingeva, direttamente o indirettamente, gran parte della dottrina che è sparsa nell'una e nell'altra opera; certo attingeva gli elementi principali del gran simbolo filosofico del poema.

Dante, è ben noto, non conosceva il greco, e del suo Aristotele adunque non poteva avere notizia che attraverso la versione latina ē i commenti e i rifacimenti dei Dottori e degli Arabi. Fino alla metà del secolo XII si conoscevano di Aristotele soltanto i libri logici, e anche questi non completamente, e nelle traduzioni e nei commenti latini di Boezio; dalla seconda metà di questo secolo, e specialmente dal principio del successivo (1204), quando i Crociati occuparono Costantinopoli, la conoscenza di Aristotele si allargò ai libri fisici, alla Metafisica, ai libri dell'anima, ai morali, ai politici ecc., e si ebbero poi più versioni latine di essi, le une fatte sul testo greco, le altre sul testo arabo od ebraico. S. Tommaso sollecitava Guglielmo di Moerbeka a tradurre Aristotele direttamente dal greco; mentre Federico II di Sicilia pensionava un ebreo perchè traducesse in ebraico le versioni e i rifacimenti e i commenti degli Arabi, che dall' ebraico venivano poi ritradotti in latino (2).

---

(1) *Inf.*, c. IV, 130 sg.

(2) Durante il secolo precedente, per opera di Raimondo

Dante stesso ad ogni buon conto confessava di avere a sua disposizione due *traslazioni*, una *nuova* e una *vecchia*: e confessava anche, poichè tra l'una e l'altra era in certo punto discrepanza, di non sapere decidere quale fosse in quel punto il vero pensiero di Aristotele (1).

Delle opere del filosofo quella che certamente offrì più largo materiale al poeta è l'Etica. Virgilio appunto, parlando a Dante di essa, la dice la *tua* Etica (2).

Nell' Etica è anzitutto il concetto della vita attiva e della vita contemplativa, della felicità più propriamente umana derivante dall' una, e della felicità superiore, divina, derivante dall'altra; il concetto del sapere che tutto regola e governa e da cui viene all'uomo ogni bene; il concetto della retta ragione, guida e lume della vita, operando secondo la quale si ha la virtù, distaccandosene, il vizio. S'intende che Dante combinava gli insegnamenti aristotelici coi cristiani, cristianeggiava, per così dire, il suo Aristotele; al che fare era indotto, oltre che dalle credenze sue, dai commenti e dai rifacimenti a cui il pensiero del filosofo pagano era stato sottoposto da parte dei Dottori cristiani.

---

vescovo di Toledo, parecchi libri arabi erano stati tradotti in latino: in ciò si era distinto specialmente l'arcidiacono di Segovia, Domenico Gundisalvi (Cfr. HAURÉAU, vol. II, c. III in principio). Per le sorti dell'aristotelismo nel medio evo, oltre la nota opera di A. JOURDAIN: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* », Paris, 1842, vedi anche il buono recente libro di CONCETTO MARCHESI: *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*. Messina, Libreria Trimarchi, 1904.

(1) *Conv.*, II, 15.

(2) *Inf.*, XI, 80.

Il bene dell'uomo, la felicità, insegnava Aristotele, non dobbiamo cercare in quello che l'uomo ha di comune con gli altri esseri, ma in quello che gli è proprio e caratteristico; altrimenti non il bene, la felicità sua troveremo, bensì un'altra felicità, che non è tutta sua, ma comune anche ad altri. Ora, la ragione è l'elemento proprio e caratteristico e costitutivo dell'uomo; nell'operare secondo ragione quindi, nell'adempimento dell'attività razionale, ἐνέργεια κατὰ λόγον, sta il bene e la felicità: siccome poi operare secondo ragione è lo stesso che operare secondo virtù, attività dell'anima secondo virtù è, in ultimo, il bene e la felicità, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν (1).

Questa attività razionale e virtuosa può però esercitarsi in doppio modo.

Ogni essere, oltre avere elementi propri e costitutivi, riassume in sè la natura degli esseri inferiori; perciò l'anima umana non è soltanto principio ragionevole, contiene anche una parte irragionevole, τὸ ἄλογον, vale a dire, il principio *della nutrizione e dell'accrescimento,* comune anche alle piante ed estraneo alla ragione, e il principio *affettivo o appetitivo*, τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν, comune agli animali, che partecipa o può partecipare in qualche modo della ragione (2). Di qui la virtù intellettuale, ἀρετὴ διανοητική, per una parte, e la virtù morale, ἀρετὴ ἠθική, per l'altra; la prima corrispondente all'elemento strettamente ragionevole dell'anima, la seconda a quello dei due elementi irragionevoli, che

(1) *Eth. Nic.*, I, 7, 9-15. Cfr. nei miei *Saggi filosofici*, Torino, Loescher, 1892, « *La dottrina della felicità nell' Etica di Aristotele* » p. 194-195.

(2) *Eth. Nic.*, I, 13, 9-19.

può partecipare della ragione (1). La virtù intellettuale sta nell'esercizio puro e semplice della ragione, sta nel cercare o contemplare la verità, θεωρεῖν; essa è contemplativa, non pratica, non fattiva, θεωρητικὴ καὶ μὴ πρακτικὴ μηδὲ ποιητική; la virtù morale sta nell'operare conformemente a ragione, è sovratutto pratica e fattiva; per essa non ci deve essere lotta tra l'appetito e la ragione, ma armonia di tal fatta, che quello tenda a ciò cui questa accenna; quello che nell' altra virtù è affermazione e negazione, è in questa appetire e fuggire (2).

Evidentemente il principio ragionevole dell'anima, come quello che per natura sembra comandare e far da guida, e avere intendimento di quanto è bello e divino, ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, o sia esso stesso divino o sia delle cose che sono in noi la più divina, è superiore in nobiltà e dignità ad ogni altro principio, sicchè anche la virtù sua, la virtù intellettuale, sarà l'ottima e la più perfetta delle virtù, e verrà in secondo luogo la virtù del principio affettivo o appetitivo, la virtù morale (3). E poichè la felicità, per quanto s'è detto, è attività secondo virtù, si avrà una felicità superiore o inferiore a seconda che è in giuoco la virtù intellettuale o la virtù morale, a seconda che si tratta di vita contemplativa o di vita attiva: certo, la perfetta felicità sarà costituita dalla perfetta virtù, dall' esercizio puro della mente, dal contemplare la verità (4).

E qui Aristotele si ingegna di provare in tutti i modi questa superiorità della vita contemplativa, e la perfezione della felicità che ne deriva.

---

(1) *Eth.*, I, 13, 20.
(2) *Eth. Nic.*, VI, 2, 2-3.
(3) *Eth. Nic.*, X, 7, 1.
(4) *Eth. Nic.*, X, 7, 2.

Anzitutto la felicità, perchè sia perfetta, non deve essere interrotta, e gli atti della contemplazione sono i meno interrotti; contemplare si può con maggiore continuazione che fare altra cosa qualunque. Poi alla felicità dev'esser mescolato il piacere, e di tutte le attività, per confessione di tutti, piacevolissima è quella che è conforme a sapienza; l'amor del sapere ha in sè piaceri maravigliosi per purezza e saldezza, θαυμαστὰς ἡδονὰς καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. Non bisogna inoltre dimenticare che, se bastante a se stessa, αὐτάρκης, deve essere la felicità, bastante a se stessa è massimamente la contemplazione; poichè è bensì vero che il sapiente, al pari del giusto e del forte, ha bisogno delle cose necessarie alla vita; ma il giusto e il forte hanno anche bisogno d'altri uomini, verso i quali e in compagnia dei quali possano esercitare la loro virtù; mentre il sapiente, anche da solo, può attendere alla contemplazione, e tanto più quanto più è sapiente. Si aggiunga che la contemplazione soltanto è veramente fine a se stessa, mentre negli altri atti c'è sempre una qualchè cosa al di là degli atti medesimi, quasi loro premio e compenso; e per ultimo si può notare che di tutte le azioni appartenenti alle virtù civili e guerresche, il fine ultimo è di procurare una vita tranquilla e pacifica; noi lavoriamo per il riposo e guerreggiamo per la pace; ora appunto la vita contemplativa è questo riposo e questa pace (¹).

(¹) Vedi per tutto ciò *Eth. Nic.*, X, 7, 2-6. Cfr. specialmente per le ultime cose dette, queste parole del § 6: *δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν.*

IV.

Ed Aristotele non s'arresta qui.

Che l'intelligenza, la quale riposa in sè stessa; che il vivere la vita dell'intelligenza, liberi da ogni legame estraneo, senza riguardo per le cose inferiori, fissi in lei sola; che quest'azione viva, energica e nello stesso tempo riposo delizioso, visione senza fatica, intuizione senza sforzo, possesso senza languore del supremo oggetto, unione, commercio intimo, contatto dell'intelligenza e dell'intelligibile, luce, godimento profondo (1); costituisca veramente il bene supremo e la suprema felicità, è prova anche questo che, mentre reputiamo beati e felici gli dei, non una sola possiamo loro attribuire delle virtù operative: non la giustizia, perchè sarebbe ridicolo che gli dei commerciassero e restituissero i depositi e facessero le altre cose, che son proprie di questa virtù; non la fortezza, perchè converrebbe immaginarli in atto di affrontare i pericoli o di essere in pericolo essi stessi; non la temperanza, perchè si dovrebbero supporre in loro desideri vili, e così egualmente nessun'altra. Eppure essi vivono ed escono in atti, nè dormono già come Endimione; ora a chi vive, tolta l'attività pratica, quale altra attività rimane, tranne quella del contemplare? (2). L'atto proprio di Dio adunque è la contemplazione, e in questa sta la felicità più perfetta, se pure è vero che Dio sta sopra in beatitudine a tutti

---

(1) *Metaph.*, I, 2; IV, 2.
(2) *Eth. Nic.*, X, 8, 7.

gli esseri. Degli atti degli uomini quello è più adatto a render felici, che più a questo s'accosta; sicchè in generale per quanto si estende la contemplazione, per altrettanto si rinviene la felicità: negli dei c'è felicità perfetta, perchè c'è in essi contemplazione perfetta; negli uomini una felicità che cresce o diminuisce, secondo che più o meno partecipano della contemplazione; e nei bruti, per ultimo, c'è assoluta mancanza di felicità, perchè sono privi affatto della facoltà del contemplare (¹).

Per verità, osserva Aristotele, una tale felicità, consistente nella contemplazione, è ben migliore che non comporti la natura dell'uomo; perocchè non, in quanto è uomo, l'uomo può viver così, bensì in quanto c'è in lui qualche cosa di divino, più eccellente dell'umano composto, la mente. Ma, egli soggiunge, l'uomo deve tendere sempre all'alto, e non contentarsi di porre studio nelle cose umane, perchè uomo, e nelle cose mortali, perchè mortale, come pure taluni vanno suggerendo; deve invece cercare di immortalarsi per quanto è possibile, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Certo, la vita secondo l'intelligenza, ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, la vita contemplativa, è più che da uomo; ma l'uomo è fatto per essa. La mente è ciò che di meglio c'è in lui, ciò che domina il resto, ciò che costituisce la sua essenza, ciò che forma in proprio ciascuno, ἕκαστος τοῦτο, poca cosa pei sensi e che non occupa posto, ma quanto grande per la potenza e per la dignità! Εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων. Non si tema adunque, col darsi alla contemplazione, di darsi a una vita che non sia quella dell'uomo, e di divenire un

(¹) *Eth. Nic.*, X, 8, 7-8.

altro essere; anzi si è più che mai uomo a far questo, τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος; si va al di sopra della natura, non contro la natura, non contro l'essenza costitutiva dell'uomo (1).

Del resto, se vita più conforme all'uomo è la vita attiva, come quella nella quale è in gioco tutto l'umano composto e non una parte sola di esso (2); se la vita attiva, vita in comune, vita di mutue relazioni, è meglio rispondente ad un essere eminentemente sociale, quale l'uomo; la vita contemplativa però è come la sorgente che alimenta la vita attiva stessa. Potrebbe l'uomo vivere della vita pratica e morale, cioè della vita attiva, se non fosse atto ad innalzarsi fino al pensiero puro? Il pensiero è come l'ideale della vita pratica e morale; si potrebbe anzi dire che questa si assolve tutta nella ricerca di un tale ideale. Non si ottiene mai perfettamente, non giunge mai il pensiero a riposare in se stesso? Ma non meno per questo l'uomo ha bisogno di attingervi un principio, che vivifichi tutte le parti del suo essere, a cui possa ricondurre le sue azioni, e in cui, se non sempre e completamente, qualche volta almeno riposi. Il pensiero è per l'uomo il punto da cui tutto parte e in cui tutto ritorna, fonte di virtù, di felicità, d'ogni bene.

C'è un luogo della *Politica,* nel quale si direbbe che Aristotele si sia proposto di togliere ogni contrasto tra la *pratica* e la *teoria*, tra l'*azione* e il *pensiero*, tra ta vita *attiva* e la vita *contemplativa*, e di mostrare anzi che la vera vita attiva, se s'intenda bene, è la contem-

---

(1) *Eth. Nic.,* X, 7, 8-9. Cfr. la mia « *Dottrina della felicità nell'Etica di Aristotele* » in *Saggi filosofici*, p. 204-209.

(2) *Eth. Nic.,* X, 8, 1-3.

plazione medesima. « Se si deve, dice Aristotele, riporre la felicità nel bene operare, *τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον*, vita migliore e per la comunità civile e per il privato cittadino, sarà la vita pratica, *καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός*. Ma, soggiunge egli tosto, non è necessario, come credono alcuni, che la vita pratica si svolga in relazione ad altri, *ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες*, e che fra i pensieri quelli soli siano considerati come pratici, che riguardano i risultati dell'azione, *οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν*. Pensieri pratici sono molto più quelle contemplazioni e quei pensieri, che sono fini a loro medesimi e si vogliono in grazia di loro medesimi, *ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκα καὶ διανοήσεις*. [1]. Spiega poi Aristotele come, nelle azioni esteriori, quegli agiscano massimamente che con l'intelligenza e col pensiero le dirigono e ne sono gli inspiratori, quasi architetti che presiedano alla costruzione degli edifici. Così non converrebbe chiamare inattiva una città che vivesse, per così dire, assisa in se stessa, in un pacifico riposo: avrebbe sempre una vita interiore feconda e bella. Dio stesso e l'universo non hanno una vita meravigliosamente bella e attiva, ancorchè alla loro azione interna non si congiunga alcuna attività esteriore? [2]

Si capisce da tutto ciò che la vita contemplativa per Aristotele non s'assolve in un mondo diverso da questo nostro: essa è bensì una vita più che umana, una vita divina, e tuttavia attuabile, fino a un certo punto al-

---

(1) *Polit.*, VII, 3, 5 e 6, 1325 b.

(2) Luogo cit. Cfr. la mia « *Dottrina della felicità nell'Etica di Aristotele* » nei *Saggi filosofici*, p. 211-214.

meno, nella condizione umana. La ragione, per quanto elemento divino, non è ciò che costituisce in proprio l'uomo, quello da cui deve pigliar norma e forma tutto ciò che all'uomo appartiene? Orbene, il maggiore svolgimento di essa, la speculazione pura, il pensiero puro, la vita contemplativa, in una parola, deve essere pur possibile all'uomo, e s'intende in questo nostro mondo sublunare. Aristotele per ciò non ricorre all'immortalità dell'anima e della persona. Il problema della immortalità non è neanche toccato nell'*Etica*; e l'immortalità, del resto, non può trovar posto nel sistema di Aristotele. Il filosofo, è ben noto, fa distinzione tra *intelletto agente*, νοῦς ποιητικός, e *intelletto passivo*, νοῦς παθητικός, cioè tra un principio che nell'anima umana vivifica e informa, e un altro che viene vivificato e informato; e il primo considera come separato, immisto, immortale, il secondo fa perire con la vita presente. In quale dei due principii consiste la personalità umana? Tutte le controversie del Rinascimento a questo proposito, provano che una risposta decisiva non si può dare. Ma, qualunque potesse essere questa risposta, non sarebbe certo favorevole all'immortalità della persona; perocchè, anche dato che la persona consistesse nell'intelletto agente, non si potrebbe però da questo arguire la sua immortalità. Colla vita presente si spegne la ricordanza, lo dice esplicitamente Aristotele [1]; e, spenta la ricordanza, a che cosa si riduce l'immortalità dell'intelletto agente? All'immortalità di un principio astratto, indeterminato, del principio dell'intendere in

---

[1] *De Anima,* III, 5, 4. Vedi per tutta questa questione dell'intelletto agente e dell'intelletto passivo *De Anima,* III, 4, 5, 6. Cfr. la mia «*Dottrina della felicità*» ecc. p. 252-253.

generale, all'immortalità di un principio che manca di ogni carattere personale, se è vero che la persona è costituita essenzialmente dalla memoria e dalla coscienza.

E nemmeno Dio, in un certo senso, è necessario, nel sistema di Aristotele, all'attuarsi della vita contemplativa, e quindi alla pienezza della felicità e della beatitudine; nel senso, intendo dire, che ne sia causa efficiente, e ne faccia come il premio del bene operare dell'uomo.

È però necessario in un altro senso. Dio, e vedasi specialmente il libro X dell'*Etica,* è l'ideale a cui si deve mirar di continuo, è l'essere che, attuando in sè la felicità perfetta, la pienezza della vita contemplativa, e avendo in grado eminente l'elemento più nobile che si trovi nell'uomo, la ragione, merita perciò che l'uomo si studi di imitarlo e di innalzarsi fino a lui. L'uomo, secondo Aristotele, giunge alla perfezione propria, alla piena attualità del suo essere, al pieno possesso di sè, quando diventa ragione pura, intelligenza che fa una cosa sola con l'intelligibile, pensiero che pensa se stesso, quando cioè si assimila a Dio, che, appunto, è pensiero di pensiero e non fa che pensare se stesso. È vero, ogni rapporto propriamente morale e religioso è, in Aristotele, interdetto fra Dio e l'uomo; ma c'è fra i due più che mai un rapporto di finalità; Dio è il fine che attira tutto a sè, ciò a cui tutto aspira, ciò che tutto muove. L'uomo, sotto questo rispetto, per un impulso invincibile della sua natura aspirando a Dio, innalzandosi fino a lui, attuando in sè l'ideale divino, si trasumana in qualche modo, acquista una specie di immortalità.

Tutto quanto s'è detto finora mostra che in Aristotele, il suo autore, Dante trovava, come s'è notato in principio, parecchie cose pel simbolo filosofico della

Commedia: trovava la vita attiva e la vita contemplativa; la felicità che viene dalla pratica delle virtù morali e a cui l'uomo può giungere con le sole sue forze; la felicità che viene dall'esercizio della virtù intellettuale, dal pensiero puro, ma che è uno stato più che umano, divino, uno stato per cui l'uomo oltrepassa in qualche modo la sua natura e si accosta a Dio: trovava anche, e per ciò stesso, il sapere considerato, in ultimo, come sorgente di virtù e di felicità, e la ragione considerata come consigliera e maestra della vita. Soltanto, questa dottrina doveva essere cristianeggiata, cioè completata col grande concetto dell'oltretomba e con quello di Dio, non più solo considerato come luce intellettuale e pensiero infinito, come l'essere che attua la contemplazione perfetta e la beatitudine perfetta, e, a questo titolo, supremo ideale a cui l'uomo aspira, ma considerato insieme come bontà e provvidenza, come amore e giustizia, come creatore e signore [1].

---

[1] Riferiamo questo luogo notevole del *Convivio:* « L'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo (pratico è tanto, quanto operativo), l'uno e l'altro dilettosissimo; avvegnachè quello del contemplare sia più, siccome di sopra è narrato. Quello del pratico si è operare per noi vertuosamente, cioè onestamente, con prudenzia, con temperanza, con fortezza e con giustizia; quello dello speculativo si è, non operare per noi, ma considerare l'opera di Dio e della natura: e questo suo e quell'altro è nostra beatitudine e somma felicità..... Veramente di questi usi l'uno è più pieno di beatitudine, che l'altro; siccome è lo speculativo, il quale senza mistura alcuna è uso della nostra nobilissima parte e lo quale per lo radicale amore, che detto è, massimamente è amabile, siccome lo intelletto. E questa parte in questa vita perfettamente lo suo uso avere non può, il quale è vedere

V.

In San Tommaso massimamente Dante trovava questo completamento e questo rimaneggiamento nel senso cristiano della dottrina d'Aristotele; e appunto San Tommaso, a lasciare gli altri, fu tra gli autori del medio evo la fonte più notevole pel gran simbolo filosofico della Commedia. Specialmente nella *Somma teologica* l'Aquinate riprende l'argomento della vita attiva e della vita contemplativa, e vi reca considerazioni e vedute di cui largamente profitterà Dante.

E anzitutto mostra l'Aquinate che *convenientemente* si divide la vita umana in attiva e contemplativa, convenientemente e *sufficientemente*. Ogni essere vivente

---

Iddio (ch'è sommo intelligibile), se non in quanto l'intelletto considera lui e mira lui per li suoi effetti. E che noi domandiamo questa beatitudine per somma, e non l'altra (cioè quella della vita attiva), n'ammaestra lo Evangelio di Marco, se bene quello volemo guardare. Dice Marco che Maria Maddalena, e Maria Jacobi e Maria Salome andarono per trovare il Salvatore al monimento, e quello non trovarono, ma trovarono un giovane vestito di bianco che disse loro: « Voi domandate il Salvatore, e io vi dico che non è qui: e però non abbiate temenza; ma ite e dite alli discepoli suoi e a Pietro, che ello li precederà in Galilea; e quivi lo vedrete, siccome vi disse ». Per queste tre donne si possono intendere le tre sette della vita attiva, cioè gli Epicurei, gli Stoici e li Peripatetici, che vanno al monimento, cioè al mondo

vive dell'operazione che ad essa è massimamente propria e a cui è massimamente inclinato: come la vita delle piante consiste in ciò che si nutrono e si generano, e quella degli animali in ciò che sentono e si muovono, così la vita degli uomini consiste in ciò che intendono e operano secondo ragione, in ciò che hanno facoltà intellettiva e razionale. La vita universalmente presa non si divide in attiva e contemplativa, ma si divide in attiva e contemplativa la vita dell'uomo, il quale ha in sorte la specie sua dall'intelletto, *speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum;* sicchè la divisione stessa che appartiene all'intelletto, appartiene anche alla vita dell'uomo; ora, l'intelletto o ha per fine la cognizione della verità, *ipsa cognitio veritatis*, nel quel caso è contemplativo, o ha per fine una qualche azione esterna,

---

presente, ch'è ricettacolo di corruttibili cose, e domandano il Salvatore, cioè la beatitudine, e non lo trovano: ma uno giovane trovano in bianchi vestimenti, il quale .... era angelo di Dio.... Questo angelo è questa nostra nobiltà che da Dio viene, come detto è, che nella nostra ragione parla, e dice a ciascuna di queste sette, cioè a qualunque va cercando beatitudine nella vita attiva, che non è qui; ma vada, e dicalo alli discepoli suoi e a Pietro, cioè a coloro che 'l vanno cercando, e a coloro che sono sviati siccome Pietro che l'aveva negato, che li precederà in Galilea; cioè che la beatitudine precederà noi in Galilea, cioè nella speculazione... E così appare che la nostra beatitudine, questa felicità di cui si parla, prima trovare potemo imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi quasi perfetta nelle operazioni delle intellettuali; le quali due operazioni sono vie spedite e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si può avere, come appare per quello che detto è » (IV, 22).

aliqua exterior actio, nel qual caso è pratico od attivo (1).

La vita attiva si assolve tutta quanta nell'esercizio delle virtù morali, sta soprattutto nell'operare; non appartiene ad essa il contemplare, o, se mai, le appartiene solo in quanto serva alfine dell'operare e sia ordinato a questo: e perciò è figurata simbolicamente da Lia, la poco veggente e difettosa d'occhi, ma in compenso operosa e feconda moglie di Giacobbe, da Lia che, come s'esprime S. Gregorio, *fuit lippa, sed fecunda; quae dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat;* o anche è figurata simbolicamente da Marta, la donna del vangelo di Luca (X, 38-42), che, accolto Gesù in sua casa, è tutta affaccendata in servirlo, mentre la sorella sua Maria siede ai piedi di lui, solo intenta ad ascoltarne le parole (2).

La vita attiva, come quella che ha il suo fine in atti esterni, non può durare al di là della vita presente: nella vita futura dei beati cesserà ogni occupazione di atti esterni; nella vita futura ci sarà soltanto contemplazione; *ibi vacabimus et videbimus,* dice Sant'Agostino, e S. Gregorio dice alla sua volta: *cum praesenti saeculo vita aufertur activa,* e soggiunge: *contemplativa autem hic incipitur, ut in coelesti patria perficiatur* (3).

Appunto la vita contemplativa comincia nella vita presente, per avere il suo completamento, la sua piena attuazione nel cielo. Parrebbe ch'essa dovesse consi-

(1) *Summa theol.*, II, II, 179, 1, 2.
(2) *Summa theol.*, II, II, 181, 1, 2 e 179, 2, 182, 1, 3.
(3) *Summa theol.*, II, II, 181, 4.

stere soltanto nell' intelletto, cioè s'assolvesse tutta nell'intendere e nel conoscere; in realtà consiste anche in qualche altra cosa, e cioè in un atto della volontà: *vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum: quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem*. E, poichè la volontà è mossa dall'amore, dall'amore, in questo caso, della verità che è il fine della contemplazione, la vita contemplativa consiste pure in un amore, in un affetto, a cui tien dietro di necessità una dilettazione: *quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur... Ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis, et amabilis, et delectantis* (1).

Le virtù morali non appartengono in proprio, *essentialiter*, alla vita contemplativa: ma la perfezione che viene da loro, non è meno necessaria ad essa: solo ottenuta la perfezione della vita attiva, cioè delle virtù morali, è possibile la vita contemplativa. Le virtù morali impediscono la veemenza delle passioni, sedano il tumulto delle esterne occupazioni, preparano la pace del cuore, sono cagione di castità e di mondezza, condizioni tutte dell'effettivo esercizio del contemplare. Le virtù morali perciò, se non appartengono alla vita contemplativa *essentialiter*, le appartengono certo *dispositive* (2). E di qui S. Tommaso trae una conseguenza importante: al di là della vita presente non rimarrà, ha detto, la vita attiva; rimarranno però le virtù morali, proprie della vita attiva; rimarranno, s'intende,

(1) *Summa theol.*, II, II, 180, 1.
(2) *Summa theol.*, II, II, 180, 2.

non nella loro reale efficienza, nel qual caso rimarrebbe anche la vita attiva, ma negli effetti loro, *secundum quod constituunt quietem contemplationis*, cioè in quanto hanno liberato l'anima dalla interna perturbazione delle passioni, *interiori perturbatione passionum*, che impedirebbe la quiete e l'ozio della contemplazione [1].

La vita contemplativa ha diversi atti e diversi gradi; e tuttavia cospiranti e terminanti a un punto supremo, la contemplazione della verità divina: Dio è la meta della vita contemplativa: a cominciare dall'apprendimento dei più umili veri, è un'ascensione mai interrotta al vero supremo, che tutti i veri abbraccia, che è la ragione di tutti, che a tutti fa parte della sua luce e del suo fulgore: la contemplazione della verità divina è l'atto finale, e insieme felicità e beatitudine perfetta. S'intende che nella vita presente tale contemplazione compete a noi imperfettamente, cioè *per speculum et in aenigmate*; onde anche la beatitudine corrispondente ha nella vita presente appena un inizio, *quaedam inchoatio*, per continuare poi e perfezionarsi, come si diceva, nella vita futura [2].

Non è possibile in questa vita assurgere veramente

---

(1) *Summa theol.*, II, II, 181, 4. Così mi pare si debba intendere il luogo: « Virtutes morales manebunt (scil. post hanc vitam) non secundum actus quos habent circa ea quae sunt ad finem, sed secundum actus, quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in praemissis verbis significat per vacationem, quae est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum ».

(2) *Summa theol.*, II, II, 180, 3, 4.

alla contemplazione suprema, stretti come siamo dagli impacci dei sensi del corpo: solo quando l'uomo in qualche modo muoia al corpo, sia uscendo effettivamente da esso, appunto per via della morte, sia sottraendosi ai sensi del corpo e straniandosene come succede nel rapimento estatico, si può giungere a questo stato [1].

E S. Tommaso tocca poi una curiosa questione, prendendo le mosse da Dionigi Areopagita, e seguendone gli insegnamenti: la questione se l'operazione del contemplare sia moto; e afferma, ribattendo ogni obiezione in contrario, che, poichè il moto, al dir d'Aristotele, è l'atto del perfetto, deve, per ciò stesso, esser moto l'operazione del contemplare; il moto appartiene alla stessa quiete della contemplazione; *motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent:* e aggiunge che a diversità di atti contemplativi corrisponde diversità di moti, anzi addirittura i diversi atti contemplativi sono foggiati sulla similitudine dei diversi moti e si descrivono sotto questa similitudine: *operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur et secundum similitudinem diversorum motuum eorum differentia assignatur... Sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur.* E così il moto circolare per il quale un oggetto si muove uniformemente intorno al medesimo centro, appartiene all'atto contem-

---

[1] *Summa theol.*, II, II, 180, 5. « Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit 12 super Genesim ad literam, *nemo videns Deum vivit ista vita, qua mortaliter vivitur istis sensibus corporis: sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvenitur visionem* ».

plativo che ha semplicemente uniformità e sta in un intuito; il moto retto appartiene all'atto contemplativo per il quale si procede discorsivamente da una ad altra cosa, e l'obliquo a quello che congiunge uniformità a procedimento discorsivo [1]. Naturalmente il moto circolare, più perfetto degli altri, distingue e caratterizza l'atto contemplativo più perfetto; appunto perciò appartiene agli Angeli, come a quelli che uniformemente e incessantemente, senza principio e fine, intuiscono Dio; all'anima umana invece, che apprende l'intelligibile verità dalle cose sensibili, e l' intende con un certo discorso della sua ragione, appartengono gli altri due moti: solo quando si stranii dalle cose sensibili e si introduca, per così dire, in se stessa, *introitus ipsius ab exterioribus ad seipsam,* o quando cessi in essa ogni discorso raziocinativo e si figga col suo intuito nella contemplazione di una semplice verità, cioè abbia come un' uniforme convoluzione delle sue virtù intellettuali, *uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*, l'anima giunge alla perfezione del moto circolare; e anche più vi giunge quando, sciolta addirittura dal corpo e assunta in cielo, si piace della sola contemplazione di Dio; nel

---

[1] *Summa theol.*, II, II, 180, 6. « Quorum (motuum) sunt tres differentiae: Nam *quidam* est *circularis,* secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; *alius* autem est *rectus,* secundum quem aliquid procedit ab uno ad aliud; *tertius* autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideo *in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari: operatio autem intelligibilis*, *secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo* ».

qual caso è in essa un'uniformità conforme a quella degli Angeli [1].

Segue da ciò che dei beati è proprio il moto circolare, manifestazione di quella stessa virtù contemplativa uniforme e immutabile, che è la ragione della loro beatitudine.

Poichè s'è già detto che la contemplazione implica dilettazione e beatitudine. S. Tommaso che ha già toccato ciò anche più sopra [2], qui ne tratta di proposito largamente.

La contemplazione implica dilettazione per due motivi, o per la stessa operazione del contemplare, che compete in proprio e per sua natura all'attività razionale, o per l'oggetto stesso della contemplazione. Se questo oggetto della contemplazione è Dio, come avviene al più alto grado di questa, si aggiunge allora il divino amore, la carità, da cui viene una dilettazione che oltrepassa ogni umana dilettazione, *omnem delectationem humanam excedit;* imperocchè, per una parte, la dilettazione spirituale è ben migliore che non sia la carnale, e, per l'altra, lo stesso amore, per cui si ama Dio per effetto di carità, oltrepassa ogni amore, *ipse amor, quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit.* Aggiungasi poi che, mentre alcuno si diletta nella contemplazione della cosa amata, la stessa dilettazione della cosa contemplata eccita anche più l'amore; *cum quis ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit,* dice S. Gregorio; e appunto la perfezione ultima della vita contemplativa è che non solo la divina verità

---

(1) *Summa theol.*, II, II, 180, 6.

(2) *Summa theol.*, II, II, 180, 1: « Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu ».

si veda e si contempli, ma si ami: *haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scil. non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.*

Fiamma d'amore e di carità è adunque, in ultimo, la vita contemplativa: nell'amore e nella carità la vita contemplativa ha il suo principio e il suo fine: dalla carità siamo eccitati alla contemplazione di Dio, e nella contemplazione di Dio si infiamma la carità (1).

E dopo ciò S. Tommaso fa un parallelo fra la vita attiva e la contemplativa, e giunge alla conclusione finale, fondandosi su molte e sottili ragioni le quali non occorre ripeter qui tutte, e in parte anche rifacendosi agli argomenti di Aristotele, che la vita contemplativa è migliore e di maggior merito, *potior et majoris meriti,* che non sia l'attiva; *migliore,* sovrattutto perchè cura non il temporale, ma l'eterno, e l'anima umana in essa si sottrae alla servitù del corpo; *vita contemplativa libertas vocatur,* dice S. Gregorio: *di maggior merito,* perchè radice del meritare è la carità, e la carità di

(1) *Summa theol.,* II, II, 180, 7. Vedi specialmente questo luogo: « Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habet esse in affectu; dum scil. aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem ». Cfr. *Summa theol.*, II, II, 180, 8. « Vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech. (Hom. 14 post med.): *Contemplativa hic incipit, ut in coelesti patria perficiatur; quia amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit* ».

Dio, principio e fine della vita contemplativa, sta al di sopra della carità del prossimo, a cui è ordinata più direttamente la vita attiva. E la vita contemplativa anche, se si guardi nella sua natura e non in relazione a noi, cioè nel modo onde si genera nel tempo, è prima dell'attiva, *prior,* come tutto ciò che è nobile e perfetto è prima per natura di ciò che non ha altrettanta nobiltà e perfezione ([1]).

E S. Tommaso aggiunge poi, cosa da lui notata anche altrove, che, come la vita attiva è figurata simbolicamente da Lia, la moglie di Giacobbe, e da Marta, la donna del vangelo di Luca, così la vita contemplativa è figurata simbolicamente da Rachele, l'altra moglie di Giacobbe, e da Maria, la seconda donna del vangelo di Luca. Rachele è la visione del principio, *visum principium*, è il riposo, la quiete della vita contemplativa, dopo le fatiche dell' attiva: *omnis qui ad Deum convertitur,* dice S. Gregorio, *prius necesse est ut desudet in labore, idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat* ([2]); Rachele è bella di faccia, *pulchra facie,* e la vita contemplativa è *speciosa in animo* ([3]); il simbolo e la cosa simboleggiata si adeguano. Quanto a Maria, ella siede assiduamente ai piedi di Gesù, intenta ad ascoltarne le parole, mentre Marta s'affaccenda nella casa; Marta si turba, ella è serena, e sceglie la parte migliore che non le sarà tolta: *optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea,* dice Gesù ([4]).

([1]) *Summa theol.*, II, II, 182, 1, 2, 4.

([2]) *Summa theol.*, II, II, 182, 2. Cfr., del resto, *Summa theol.*, II, II, 182, 1; 180, 1, 2; 179, 2.

([3]) *Summa theol.*, II, II, 180, 2.

([4]) *Summa theol.*, II, II, 182, 1. Cfr. *Sum. theol.* II, II, 180, 3, 179, 2.

VI.

Ho detto più sopra che Dante doveva profittare largamente delle considerazioni e delle vedute di S. Tommaso in ciò che riguarda la vita attiva e la vita contemplativa, cioè, in fondo, pel simbolo filosofico della Commedia.

Anzitutto non occorre ricordare il famoso sogno del 27° del *Purgatorio*, su cui ci siamo già fermati abbastanza. Qui la vita attiva e la contemplativa sono appunto simboleggiate rispettivamente da Lia e da Rachele; l'una che *va movendo intorno le belle mani a farsi una ghirlanda;* l'altra che *mai non si smaga dal suo miraglio e siede tutto giorno.* Ma anche nel *Convivio* doveva passare il commento cristiano di San Tommaso al pensiero d'Aristotele, come risulta specialmente da questo luogo notevole: « Veramente è da sapere che noi potemo avere in questa vita due felicità, secondo due diversi cammini buoni e ottimi che a ciò ne menano: l'una è la vita attiva, e l'altra la contemplativa, la quale (avvegnachè per l'attiva si pervenga, come detto è, a buona felicità) ne mena a ottima felicità e beatitudine, secondochè prova il Filosofo nel decimo dell'*Etica,* e Cristo l'afferma con la sua bocca nel vangelo di Luca, parlando a Marta e rispondendo a quella: « Marta, Marta, sollecita se' e turbiti intorno a molte cose: certamente una cosa sola è necessaria, cioè quello che fai »; e soggiunge: « Maria ottima parte ha eletta, la quale non le sarà tolta ». E Maria, secondochè dinanzi è scritto a queste parole del vangelo, ai piedi di Cristo sedendo, nulla cura del ministero della casa

mostrava; ma solamente le parole del Salvatore ascoltava. Che se moralmente ciò volemo esporre, volle il nostro Signore in ciò mostrare che la contemplativa vita fosse ottima, tuttochè buona fosse l'attiva; ciò è manifesto a chi ben vuole por mente alle evangeliche parole» (1).

E non basta. S. Tommaso, s'è detto, considera la vita attiva come preparazione, come disposizione alla vita contemplativa, in quanto seda l'interno tumulto delle passioni, e produce la pace e la serenità di spirito necessaria a chi abbia a contemplare; e la vita contemplativa fa cominciare qui in terra, per farla assurgere poi alla perfezione nel cielo. Ebbene, anche Dante fa cominciare la vita contemplativa nel Paradiso terrestre, appena ottenuta la pienezza della vita attiva. Il *labor* della vita attiva è stato veramente prodigioso. Dante è passato per gli orrori della selva, per le fatiche e i patimenti dell'Inferno e del Purgatorio; così è giunto a virtù morale, alla libertà, alla sanità, alla dirittura dell'arbitrio, e può cominciare in una perfetta serenità di spirito la vita superiore della contemplazione. Nel cielo questa contemplazione si attua in tutta la sua pienezza; e i beati danteschi, ancora in corrispondenza all'insegnamento di S. Tommaso, secondo il quale, se non dura più in cielo la vita attiva, durano però le virtù morali, frutto di questa, conservano pur essi il frutto di ciò che hanno operato di bene nel mondo, le loro virtù proprie e caratteristiche cioè, che costituiscono insieme il titolo e la condizione della loro beatitudine e del grado maggiore o minore di essa. E così, mentre la contemplazione è come la nota comune di questi

(1) *Conv.*, IV, 17.

beati, mentre la visione di Dio è ciò che costituisce per tutti la beatitudine, ognuno ha una sua propria cagione di meritarla, e di meritarla più o meno; ha come un proprio diritto ad essa, acquistato nella vita attiva e per la vita attiva. Di qui le diverse categorie di beati nel Paradiso dantesco, e insieme i diversi gradi di loro beatitudine. « Ogni dove in cielo è paradiso » bensì; ma « la grazia del sommo ben d'un modo non vi piove » (1); i beati hanno bensì tutti « i loro scanni » nell'empireo, dove fruiscono della visione di Dio; ma intanto appariscono a Dante in questa o in quella sfera, nella Luna, in Mercurio, in Venere, nel Sole e via dicendo; il che appunto indica, in modo sensibile, per una parte, le varie categorie loro, secondo le virtù da loro esercitate nel mondo (spiriti casti, attivi, amorosi, sapienti ecc.); per l'altra, la loro beatitudine minore o maggiore in corrispondenza alla loro più o meno chiara visione di Dio.

Dei serafin colui che più s' india,
  Moisè, Samuel, e quel Giovanni,
  Qual prender vuoli, io dico, non Maria,
Non hanno in altro cielo i loro scanni
  Che quegli spirti che mo' t'appariro,
  Nè hanno all'esser loro più o meno anni.
Ma tutti fanno bello il primo giro,
  E differentemente han dolce vita,
  Per sentir più o men l'eterno spiro.
Qui (*cielo della luna*) si mostraron, non perchè sortita
  Sia questa spera lor, ma per far segno
  Della celestial ch'ha men salita (2).

(1) *Parad.*, III, 88-90.
(2) *Parad.*, IV, 28-39.

E che dire poi di quella singolarità dei beati danteschi, che appaiono sotto forma di lumi e splendori moventisi quasi sempre vivacemente in giro? Salvochè per i beati del primo cielo, che si presentano agli occhi dell'attonito poeta come immagini riflesse da vetri trasparenti e tersi, oppure da acque nitide e tranquille, nè è detto che si muovano, tutti gli altri si muovono, danzano, ruotano, si girano affatto fuor dell'umano. Un sacrilego dileggiatore potrebbe, anzi, mettere in burletta questo modo strano onde in Paradiso si manifestano la letizia e la beatitudine.

Eppure noi abbiamo saputo or ora da S. Tommaso e da Dionigi Areopagita, che appunto il moto circolare è come la forma onde s'estrinseca la vita contemplativa, e quindi la beatitudine degli spiriti accolti in cielo; il moto circolare è già esso stesso, si potrebbe dire, vita contemplativa e beatitudine, e tanto più intenso e vivo, quanto più queste sono intense e vive. A cominciare dagli spiriti attivi del cielo di Mercurio, andando fino alle gerarchie angeliche del primo mobile e alla rosa dell'empireo, è tutto un fulgore di lumi, che si muovono e volano e girano con sempre maggiore rapidità, con sempre più viva voluttà di moto, si potrebbe dire. A leggere la cantica del *Paradiso*, come la luce non si può scindere interamente dal canto, così luce e canto si immedesimano coi moti e con le danze. Dalla compenetrazione di queste vibrazioni concentriche escono la vivezza e l'evidenza quasi sensibile di rappresentazioni pur tanto remote dal sensibile. I verbi raggiare, cantare, torneare, per poco non sono sinonimi nel Paradiso; luce, canto, moto sono come tre concordi modi del linguaggio paradisiaco. La letizia accresce il raggiare delle lumiere, e insieme ne produce ed accelera i moti e i concenti.

Come da più letizia pinti e tratti
Alla fiata quei che vanno a ruota,
Levan la voce e rallegrano gli atti,
Così all'orazion pronta e devota
Li santi cerchi mostrâr nuova gioia
Nel torneare e nella mira nota

(*Parad.*, XIV, 19-24).

Poi che il tripudio e l'alta festa grande
Sì del cantare e sì del fiammeggiarsi
Luce con luce gaudiose e blande, ecc.

(*Parad.*, XII, 22-24).

Sì tosto come l'ultima parola
La benedetta fiamma per dir tolse,
A rotar cominciò la santa mola;
E nel suo giro tutta non si volse
Prima che un'altra di cerchio la chiuse,
E moto a moto, e canto a canto colse

(*Parad.*, XII, 1-6).

Ed al nome dell'alto Maccabeo
Vidi muoversi un altro roteando,
E letizia era ferza del paleo

(*Parad.*, XVIII, 40-42).

Nè venni prima all'ultima parola,
Che del suo mezzo fece il lume centro,
Girando sè, come veloce mola

(*Parad.*, XXI, 79-81).

Il moto, e specialmente il moto circolare è, adunque, al pari del canto, la forma onde si manifesta la vita in cielo: gli spiriti beati hanno, come loro azioni espressive, moti e canti. La luce, d'altra parte, è come la loro

veste visibile, anzi addirittura come la persona loro, come la loro sostanza; sono fatti di contemplazione, di visione di Dio, a dir così, quindi sono luce: moti e canti sono attributi della luce: sono le lumiere, sono i raggi, sono i fulgori che si muovono e cantano.

Ma la vita contemplativa implica anche ardore di carità, insegna S. Tommaso; ed ecco Dante assegnare un così gran posto alla carità nel Paradiso, e considerare il fiammeggiare degli spiriti, appunto, come effetto di carità; carità verso Dio, per una parte, termine ultimo della contemplazione; per l'altra, ordine supremo a cui tutto è subordinato, e che tutto informa e governa il regno celeste.

La nostra carità non serra porte
A giusta voglia, se non come quella
Che vuol simile a sè tutta sua corte.
. . . .
Li nostri affetti che solo infiammati
Son nel piacer dello Spirito Santo,
Letizian del su' ordine formati.
. . . .
Essere in caritate è qui necesse.

(*Parad.*, III, 43-45, 52-54, 77).

S'io ti fiammeggio nel caldo d'amore
Di là dal modo che in terra si vede
Sì che degli occhi tuoi vince il valore,
Non ti maravigliar; chè ciò procede
Da perfetto veder, che, come apprende,
Così nel bene appreso move il piede

(*Parad.*, V, 1-6).

. . . . . Quanto fia lunga la festa
Di paradiso, tanto il nostro amore
Si reggerà dintorno cotal vesta.
La sua chiarezza seguirà l'ardore,
L'ardor la visïone, e quella è tanta,
Quanta ha di grazia sovra suo valore
(*Parad.*, XIV, 37-42).

Nei quali versi tutti è la dottrina di Dante. Gli spiriti beati vivono in carità, e la carità viene dalla contemplazione di Dio; la carità è fiamma; di qui la veste di luce onde questi spiriti si ammantano; veste più o meno fulgida, secondo il grado della carità, cioè della contemplazione. In S. Bernardo, che è il termine ultimo del gran simbolo filosofico della Commedia, la carità e la contemplazione si adeguano perfettamente e si fondono; nè più sapresti dire se sia dalla contemplazione che viene la carità, o dalla carità la contemplazione. Certo per la sua *vivace carità* egli, fin dal mondo dei vivi, *contemplando gustò di quella pace* (1), cioè della beatitudine celeste: era naturale quindi che Dante gli riservasse il privilegio di fargli *assommare il suo cammino* (2), cioè di fargli penetrare il mistero della infinita contemplazione e della carità infinita (3).

(1) . . . . la vivace
Carità di colui che, in questo mondo,
Contemplando gustò di quella pace.
(*Parad.*, XXXI, 109-111).

(2) *Parad.* XXXI, 94.

(3) S'intende che la carità in Dante è argomento complesso, e noi ne abbiamo toccato qui soltanto incidentalmente.

LE "MEMORIE" DELLO STUART MILL

E GENESI D'UNA DOTTRINA

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

I.

Nel capitolo II delle sue *Memorie* lo Stuart Mill, parlando delle influenze morali che hanno circondato i primi anni della sua giovinezza, racconta ch'egli fu allevato senz'alcuna fede religiosa. Suo padre, Giacomo Mill, a cui il figlio è debitore di tutta l'educazione sua nel più largo senso della parola, benchè istruito nella fede della chiesa presbiteriana di Scozia, era giunto poi, mercè i suoi studi e le sue riflessioni, al punto di rigettare non solamente la credenza nella rivelazione, ma anche le basi di quella che si dice comunemente religione naturale. Sebbene egli trovasse assurdo l'ateismo dogmatico, non riteneva però meglio sostenibile il teismo, e, rimasto a lungo in uno stato di perplessità, s'acquetò finalmente nella convinzione che nulla si può sapere intorno all'origine delle cose. « Mio padre, così lo Stuart Mill, non poteva credere che un mondo tanto pieno di male fosse l'opera d'un autore, che riunisse insieme gli attributi della potenza infinita, della perfetta bontà e della sovrana giustizia. La sua intelligenza disprezzava le sottigliezze colle quali si cerca di chiudere gli occhi su questa contraddizione patente. Egli non sarebbe stato tanto severo per la dottrina del sabeismo o del manicheismo, che suppone l'esistenza di due principii, quello

del bene e quello del male, in lotta fra loro pel dominio dell'universo; e l'ho sentito esprimere la sua meraviglia che nessuno la rinnovasse al tempo nostro. Egli l'avrebbe considerata come una pura ipotesi, ma non ci avrebbe trovato nessuna influenza perniciosa alla morale ». La religione invece, quale è intesa d'ordinario, ei l'avversava, e l'avversione sua somigliava a quella di Lucrezio: la religione era per lui non un semplice inganno, ma un grande male morale. La considerava come il peggiore nemico della moralità, non soltanto pérchè crea meriti fittizi, e li fa accettare poi come vere e proprie virtù, « ma sovrattutto perchè corrompe essenzialmente il criterio della morale, facendolo consistere nell'adempimento della volontà d'un essere, a cui è prodiga d'ogni termine adulatorio, ma di cui fa nello stesso tempo la pittura più odiosa ». « Io gli ho sentito dire cento volte » che in tutti i secoli gli uomini si sono rappresentati i loro dei come esseri malvagi, e hanno aggiunto, con progressione crescente, sempre nuovi tratti all'immagine che se ne formavano, finchè ottennero « la concezione più perfetta della malvagità, concezione che chiamarono il bene e adorarono ». Questo *non plus ultra* della malvagità s'incarnava, secondo lui, nella dottrina che ci si presenta abitualmente sotto il nome di « fede cristiana ». « Pensate, era egli solito dire, che quest'Essere ha fatto l'inferno; che ha creato la specie umana con la prescienza infallibile, e, per conseguenza, con l'intenzione che la massima parte degli uomini fosse destinata dall'eternità a orribili tormenti (1) ».

---

(1) Stuart Mill, *Mes Mémoires*, p. 38-39. Mi servo della versione francese del Cazelles (2ª ediz.), che solo ho a mia disposizione.

Queste idee, non certamente ortodosse, in fatto di religione, Giacomo Mill ebbe cura di comunicare a suo figlio. Mio padre, osserva il figlio, si sarebbe messo in contraddizione con quanto egli pensava intorno al dovere, se m'avesse lasciato acquistare idee contrarie alle sue convinzioni e ai suoi sentimenti in riguardo alla religione. «Io sono adunque, egli continua, una delle poche persone d'Inghilterra, di cui si può dire non già che hanno rigettato la credenza nella religione, ma che non l'hanno mai avuta. Sotto questo rispetto io sono cresciuto in uno stato negativo. Io consideravo la religione dei tempi moderni coll'occhio stesso che le religioni dell'antichità, cioè come una faccenda che in nulla mi riguardasse. Non mi riusciva più strano trovare fra gli Inglesi credenze che non condividevo, che se le avessi trovate fra i popoli di cui parla Erodoto. La storia m'aveva insegnato che regnano fra gli uomini opinioni diversissime, e, nella mia situazione di fronte ai miei compatrioti, non vedevo che un esempio di più di questa diversità (1) ».

Questa piena indifferenza per la religione, anzi, più, questa piena irreligione dello Stuart Mill, doveva esercitare il massimo influsso sulle sue idee morali. Il fondamento della morale non doveva stare, per lui, in qualche cosa che si connettesse direttamente o indirettamente con una credenza religiosa, che non aveva; non adunque in una legge divina rivelata, e neppure in un principio originale della nostra natura intuito, *an original principle of our nature,* ancora qualche cosa di trascendente e di mistico: l'intuizionismo in morale non ha maggior valore di quegli altri sistemi, che fanno derivare la legge

(1) Op. cit., p. 40-41.

da una rivelazione positiva (1). La morale doveva avere un fondamento esclusivamente umano; la morale dovea valere e per gli uomini che professano una religione, e per quegli altri che non ne professano alcuna, anzi anche per gli stessi atei. Lo stesso teismo ottimistico, confessa il Mill (2), in cui taluni si rifugiano dopo aver rigettato ogni specie di religione positiva, è pieno di contraddizioni, e rovinerebbe certamente i sentimenti morali, se avesse per caso a dominare nel mondo. È un volgare pregiudizio, osserva egli, connettere irreligione e immoralità, « dare a ciò che si chiama impropriamente incredulità, tutti i vizi dello spirito e del cuore per compagni. Il mondo sarebbe meravigliato, se sapesse che fra gli uomini i quali formano il suo più bell'ornamento, fra quelli anche i quali sono collocati più in alto nella pubblica opinione per la loro saggezza e la loro virtù, ve n'ha d'interamente scettici in fatto di religione ». La moralità non è privilegio dei credenti; credenti e increduli egualmente possono essere buoni e cattivi; tutte le varietà del carattere morale possono trovarsi e negli uni e negli altri; anzi, soggiunge il Mill, « i migliori increduli sono ben più religiosi, nell'accezione più vera della parola *religione,* di quelli che se ne arrogano esclusivamente il titolo » (3).

---

(1) In una nota all'*Analysis* di suo padre, lo Stuart Mill delinea il carattere della *scuola intuitiva* in opposizione alla *scuola induttiva:* « *James Mill's Analysis* », tom. II, pag. 321-322.

(2) *Mes Mémoires*, p. 67.

(3) Op. cit. p. 43-44. « Non v'ha difficoltà oggi ad ammettere, scrive ancora il Mill, che un teista possa essere veramente religioso; e, se la religione consiste in certe qualità del carattere e non in certi dogmi, si possono chiamar religiosi anche quelli le cui credenze non giungono fino al teismo;

II.

E queste idee accennate nelle *Memorie*, furono svolte largamente nei *Saggi sulla religione*. In uno di questi specialmente, che tratta la questione dell'*utilità della religione*, lo Stuart Mill mira a mostrare appunto, fra le altre cose, la piena indipendenza della moralità dalla religione. Anzitutto è un fatto che nel corso della storia le religioni sono andate a mano a mano purificandosi, col progredire delle idee e dei sentimenti dell'umanità. « Le conseguenze immorali, o comecchessia perniciose, che si traevano dalla religione, sono abbandonate l'una dopo l'altra: e, dopo aver combattuto a lungo in loro favore, come se formassero l'essenza della religione, si giunge a scoprire che è facile separarnele ». Questa purificazione delle religioni che cosa prova? Prova che i più grandi progressi che si sieno compiuti nelle idee e nei sentimenti degli uomini, si sono compiuti al di fuori della religione e a dispetto di essa, e che « il fattore più attivo del progresso ha così poco il carattere religioso,

---

poichè, pur non considerando come provato che l'universo sia costruito secondo un disegno, pur non ammettendo che l'universo sia creato e governato da un essere d'una potenza assoluta e d'una bontà perfetta, essi possedono pur sempre ciò che forma il valore principale d'ogni religione: una concezione ideale d'un Essere perfetto, al quale sono soliti alzare i loro occhi, come alla guida della loro coscienza. Questo ideale del bene è d'ordinario molto più vicino alla perfezione, che il Dio obbiettivo, che adorano coloro i quali si credono obbligati di riconoscere la bontà assoluta nell'autore d'un mondo come il nostro, tanto pieno di dolore e tanto disonorato dall'ingiustizia » (p. 44).

che il più grave compito che abbian dovuto adempiere le altre influenze salutari della natura umana, è stato quello di riformare la religione stessa » (1).

E poi non alla religione, in quanto religione, è da attribuire l'influenza dei codici di morale generalmente accettati sulle faccende umane. L'influenza della morale, religiosa o no, è dovuta sovrattutto a tre cose, secondo il Mill: l'*autorità*, l'*educazione*, l'*opinione*.

Specialmente grande, anzi enorme è l'influenza dell'autorità. Il Novalis diceva che una sua credenza aveva acquistato a' suoi occhi un valore infinito, dal momento che avea visto un'altra persona incominciare a condividerla. Ebbene, che si deve dire d'una credenza che non ad una sola persona si estende, ma a tutte? L'unanimità dei suffragi è una prova senza replica in ogni ordine di cose; e se una regola di condotta, un dovere, fondato o no sulla religione, ha ottenuto quest'unanimità, acquista sull'uomo un impero che non gli verrebbe dalla forza intrinseca della ragione. Se la religione non avesse al suo servizio l'immenso potere dell'autorità, non avrebbe mai regnato sovrana sulle anime; e prova ne sia che, appena qualche dottrina morale suscitò contestazioni e generò dissidenti, decadde nella credenza delle masse e perdette ogni efficacia sulla condotta, per quanto sorretta e protetta dalla sanzione religiosa (2).

All'impero dell'autorità bisogna aggiungere l'influenza dell'educazione. È indescrivibile l'effetto dell'educare gli uomini, fin dalla loro infanzia, in una

(1) *Essays on religion*. Anche qui mi servo della traduzione francese che solo ho a mia disposizione. Pag. 69.

(2) Op. cit., pag. 71-74.

credenza e in abitudini fondate su questa credenza. Le impressioni di questa prima educazione non si cancellano mai, e, anche quando, in età matura, si rifanno o correggono le nostre opinioni, restiamo come penetrati e impregnati di quelle prime impressioni. Se l'insegnamento religioso è d'un' efficacia così grande, ciò è effetto ben più dell'essere inculcato fin dall'infanzia, che dell'essere religioso; ed è ragionevole supporre che ogni codice di morale che venisse adottato, quand'anche in opposizione colla religione, se inculcato negli animi fin dall'infanzia, si fisserebbe e, per così dire, si radicherebbe in essi con vigoria e tenacia invincibili. A Sparta non sulla religione si fondavano le istituzioni, ma sulla devozione allo Stato, sull'idea della patria: eppure nessun esempio più mirabile dell'influenza che l'educazione può esercitare sovra un popolo! Fra i Greci, in generale, la moralità sociale era indipendente dalla religione; anzi, al contrario, la religione veniva insegnata come un dovere sociale [1].

Nè la pubblica opinione agisce meno in un campo che si crede d'ordinario riservato alla religione. I grandi effetti che la religione esercita sulla condotta, chi esamini lealmente e imparzialmente la questione, vedrà avere in gran parte la lor causa prossima appunto nella pubblica opinione. La religione è potente non per la sua forza intrinseca, ma perchè ha in sua mano quest'altra potenza più efficace. Senza le sanzioni sociali le sanzioni religiose sono deboli e senza virtù. Quando si credeva fermamente che chi violasse la santità d'un tempio, sarebbe stato sull'istante colpito da morte, o afflitto da malattia reale, nessuno ardiva esporsi a tale castigo; ma,

---

[1] Op. cit. pag. 74-77.

quando tutti ebbero il coraggio di affrontare il pericolo, e nessuno fu punito, l'incanto fu rotto. « Se v'ebbe mai un popolo al quale s'insegnasse ch'egli era governato dalla divinità, e che ogni infedeltà verso la sua religione sarebbe punita dall'alto con castighi temporali, questo fu il popolo ebreo; e tuttavia la sua storia è piena di ritorni al paganesimo ». Esempi molteplici provano che l'obbligazione religiosa, quando non sia imposta dalla pubblica opinione, non ha effetto sulla condotta. Il duello è considerato un peccato da quasi tutti; e tuttavia quasi tutti se ne rendono colpevoli in omaggio alla pubblica opinione, e per schivare un'umiliazione personale. Il commercio illecito dei sessi è, agli occhi della religione, un grave peccato sia per l'uomo che per la donna; ma la pubblica opinione è indulgente per simile peccato, se commesso dall'uomo; e l'uomo quindi non prova in generale un grande scrupolo a rendersene colpevole; mentre per la donna l'obbligazione religiosa è imperiosa e il più delle volte efficace, ma solo perchè raddoppiata dalla sanzione realmente grave della pubblica opinione [1].

III.

La religione non può adunque *imporre* la morale; ma, se non può imporla, non è almeno indispensabile per *insegnarla?* Ogni morale elevata non fu insegnata dalla religione? I più grandi filosofi non credenti non si sono arrestati, anche nei loro slanci più sublimi, ben al di qua della morale del Cristianesimo? Se si vuole

---

(1) Op. cit., p. 77-85.

che gli uomini adottino un sistema di morale e concorrano colla loro sanzione ad imporlo, non è necessaria da parte loro la credenza che viene dall'alto?

Storicamente, osserva il Mill, queste osservazioni contengono molta verità; e infatti i popoli antichi, in generale, hanno riguardato la loro morale, e spesso anche la loro scienza, come rivelazioni di potenze superiori; nè sarebbe stato facile condurli per altra via ad accettarle. Ma non segue da ciò, che gli uomini fossero disposti a non aver più fede nelle verità morali o nelle verità scientifiche, pel solo fatto che credessero tali verità non sgorgare da più alta fonte che dal cuore d'uomini saggi e nobili. Le verità morali sono abbastanza forti nella loro evidenza propria per rimaner salde, checchè avvenga, nel nostro cuore, una volta che se ne siano impadronite. I bei precetti di Gesù e di Marc'Aurelio sono divenuti oramai possesso, proprietà nostra: nè è possibile ammettere, finchè gli uomini resteranno colti e civili, che siano dimenticati o cessino d'esercitare sulla coscienza la loro influenza benefica (1).

Dunque non occorre attribuire alle dottrine morali un'origine sovrannaturale; anzi è male, secondo il Mill, attribuir loro simile origine. Questa origine le consacra e le protegge contro la discussione e la critica; sicchè, anche avendo bisogno di purificarsi, di perfezionarsi, o, non foss'altro, di modificarsi per corrispondere ai nuovi bisogni e alle relazioni nuove, s'immobilizzano, si fossilizzano in qualche modo, divengono qualche cosa di stereotipo, come la legge nei seguaci del Corano. « La credenza nel sovrannaturale, conclude il Mill, per quanto grandi siano i servigi ch'essa ha reso alle prime età dello svolgimento dell'umanità, non potrebbe adun-

(1) Op. cit., p. 89-92.

que essere considerata più a lungo come necessaria, sia a metterci in grado di sapere ciò che è bene e male nella morale sociale, sia a fornirci motivi di fare il bene e d'astenerci dal male [1] ». E se, non ostante ciò, la religione è pur sempre un bisogno dell'umana natura, è una sorgente di soddisfazioni personali e di sentimenti elevati, non occorre, per averla, ricorrere al sovrannaturale, non occorre « fare un viaggio al di là dei limiti del mondo che abitiamo »; si potrebbe, « idealizzando la vita terrestre, creare una poesia e, nel miglior senso della parola, una religione egualmente adatta ad esaltare i sentimenti e a nobilitare la condotta [2] ».

La religione dell'umanità, ecco la religione dello Stuart Mill, che avrebbe i vantaggi delle religioni sovrannaturali, senz'averne gl'inconvenienti. E tale religione sarebbe insieme la più alta moralità, comprimendo l'egoismo ed esaltando l'altruismo; « trasportando le idee e i sentimenti fuori dell'individuo e fissandoli sovra un oggetto che non soddisfa alcun interesse, che si ama e si cerca come un fine per se stesso »; inducendo la persuasione che l'individuo e l'umanità sono una cosa sola, e, per ciò stesso, suscitando e mantenendo sentimenti profondi di simpatia per il bene generale [3].

IV.

Così a separare nettamente la moralità dalla religione e a ridurre la moralità e la stessa religione alle

(1) Op. cit. p. 92-93.
(2) Op. cit., p. 98.
(3) Op. cit., p. 98-103. Per avere più larghe notizie intorno

proporzioni di fatti puramente umani, senza mistura di elementi sovrannaturali, lo Stuart Mill era condotto dall'educazione addirittura irreligiosa ricevuta da suo padre, a cui doveva aggiungersi poi l'influenza non meno poderosa esercitata sull'animo suo da un libro del Bentham, anche avverso alla religione, che, giovinetto di 16 anni, egli ebbe dal padre e lesse e annotò [1]. È curioso a questo proposito e istruttivo insieme leggere nelle *Memorie* con quale cura il padre scegliesse pel figlio i libri che reputava tornar utili alla sua educazione, e quanto amorosamente il figlio corrispondesse ai desideri del padre, ogni libro che questi gli dava, leggendo e tempestando di note marginali.

Ma quale doveva essere il fondamento umano della morale dello Stuart Mill? Dove e in che trovarlo? Se la separazione della morale dalla religione, se il suo umanarsi, per così dire, ne costituiva la forma, donde potea venire il contenuto, che tale forma era destinato a riempire?

Anche in questa parte le influenze che circondarono il Mill negli anni primi della sua giovinezza, valgono a spiegare molte cose.

Il padre suo, suo unico maestro, come s'è detto, era utilitario; ammetteva quindi in morale il criterio degli

---

a questa *religione dell'umanità*, che nel testo abbiamo appena accennato, vedi anche op. cit., pag. 103-115, e *Utilitarisme*, pag. 63-68.

[1] Il libro del Bentham avea questo titolo: « *Analysis of the influence of natural religion in the temporal happines of mankind* ». L'autore vi si nascondeva sotto il pseudonimo di *Philip Beauchamp*. Lo Stuart Mill parla della grande influenza che questo libro ha esercitato sull'animo suo, specialmente nelle sue *Memorie*, p. 66-67, e vi accenna anche nei *Saggi sulla religione*, p. 70.

Epicurei, cioè considerava « come unico giudice del bene e del male la tendenza delle azioni a produrre piacere o dolore ». Ma c'era in lui pure, soggiunge il figlio, « qualche cosa della morale dei Cinici. Egli infatti non credeva al piacere, almeno ne' suoi ultimi anni; non già ch'egli fosse insensibile ad esso, ma lo stimava al di sotto del prezzo che costa, nello stato attuale della società. La massima parte dei traviamenti nella condotta erano, secondo lui, la conseguenza d'una valutazione eccessiva dei piaceri. Per ciò la temperanza, intesa nel senso largo che le davano i filosofi della Grecia, pareva a lui, come a questi, il perno dei precetti dell'educazione. Le lezioni di temperanza ch'egli mi dava, osserva il figlio a questo proposito, occupano un gran posto nei miei ricordi d'infanzia ». Di più « egli poneva sempre i piaceri dello spirito al di sopra di tutti gli altri, anche a non considerarli che come piaceri, e senza tener conto dei vantaggi ulteriori che procurano. Faceva pure grandissimo conto dei piaceri che nascono dalle affezioni benevole; era solito dire che non aveva mai conosciuto vecchi felici, se non quelli che erano capaci di rivivere nei piaceri dei giovani. Professava il più grande disprezzo per le emozioni *appassionate* d'ogni specie. Vi vedeva una forma di pazzia. La parola *intenso* era per lui l'espressione abituale della disapprovazione e del disprezzo » [1].

Come è facile vedere, in queste idee di Giacomo Mill c'è in germe la morale utilitaria del figlio. C'è il punto di partenza: il piacere e nulla più che il piacere, misura delle azioni; c'è fin anco, se si vuole, il punto d'arrivo: quella nobile dottrina per cui nella valutazione dei

(1) *Mes Mémoires*, p. 45-47.

piaceri non si deve tener conto soltanto della quantità, ma anche e sovrattutto della qualità; quella contraddizione ch'io direi felicissima, per cui, pur ammettendosi il piacere come il supremo criterio della moralità delle azioni, si viene poi a riconoscere ch'esso non basta, e si mette accanto ad esso, anzi al di sopra di esso, un altro criterio tutto spirituale e ideale, e d'un valore quindi ben altrimenti maggiore (1).

Ma non la sola influenza del padre dovea determinare nel figlio la predilezione per la morale utilitaria ch'egli professò poi.

Uno dei più cari amici di Giacomo Mill era Geremia Bentham, l'autore illustre della *Deontologia*, e il vero fondatore dell'utilitarismo in Inghilterra. « Mio padre, scrive il figlio, fu il primo fra gli uomini eminenti d'Inghilterra, che comprese perfettamente e adottò le idee generali del Bentham su l'etica, il governo e la legislazione. Fu naturalmente questa adesione che diede origine alla simpatia che li univa, e ne fece degli amici intimi (2) ». Grazie a questa intimità, il Bentham era uno di quelli che il giovinetto Mill vedeva di più, e di cui più ascoltava le conversazioni col padre, prendendovi interesse e traendone profitto. Perfino vita in comune condussero per qualche tempo il Bentham e i due Mill (3); e s'immagini perciò se in ambiente morale più favorevole all'utilitarismo, potea svolgersi la fanciullezza del futuro filosofo.

Aggiungasi che qualche anno dopo, nell'inverno dal

---

(1) Vedremo però più avanti che questo elemento ideale della sua morale veniva al Mill da sorgenti più intime.

(2) *Mes Mémoires*, p. 52.

(3) Op. cit., p. 52-53.

1821 al 1822, (avea allora lo Stuart Mill poco più di 15 anni), avendogli il padre, sotto la direzione di John Austin, fatto intraprendere lo studio delle leggi, gli diede pure a studiare il *Trattato di legislazione* di Dumont de Genève, opera che faceva conoscere le principali dottrine del Bentham al continente e al mondo intero. « *La lettura di questo libro,* scrive il Mill, *fece epoca nella mia vita; fu una delle crisi della storia del mio spirito. La mia educazione era stata fin qui, in un certo senso, un corso di benthamismo; mi si avea insegnato sempre ad applicare il criterio del Bentham* : « *la nozione della più grande felicità* »; conoscevo anche benissimo una discussione astratta di queste idee, che formava un episodio d'un dialogo inedito sul governo, scritto da mio padre sul modello dei dialoghi di Platone; e tuttavia, fin dalle prime pagine del Bentham, *queste dottrine mi colpirono con tutta la forza della novità.* Mi colpì sovrattutto il capitolo in cui il Bentham portava un giudizio sui modi di ragionamento comunemente usati in morale e in legislazione, e dedotti da espressioni come le seguenti: « le leggi della natura », « la diritta ragione », « il senso morale », « la rettitudine naturale », ecc.; egli mostrava che questi ragionamenti non sono che un dogmatismo travestito, col quale s'impongono i propri sentimenti ad altri, avendo l'aria di esaminare delle formole che non rendono ragione del sentimento morale, ma che non hanno altra ragione che questo sentimento. Non m'era ancora venuta l'idea che il principio del Bentham mettesse fine a tutta questa morale: *sentii allora che tutti i moralisti passati erano detronizzati e che un'era nuova era incominciata .... Ad ogni pagina del libro mi sembrava veder aprirsi orizzonti più luminosi e più vasti*, dove apprendevo lo scopo al quale doveano tendere le opinioni e le istituzioni

umane, come pure la maniera di condurvele e la distanza che le separa presentemente da esso. Quando io chiusi l'ultimo volume del Trattato, *ero trasformato. Il principio dell'utilità,* inteso come il Bentham lo intendeva, e applicato com'egli lo applicava nei suoi tre volumi, *venne a prendere nel mio spirito il posto che gli apparteneva; diventò come la chiave di volta che riunì in un sol corpo tutti gli elementi distaccati, che aveano composto fin allora, come altrettanti frammenti isolati, le mie cognizioni e le mie credenze. Esso diede unità alle mie concezioni delle cose. Da quel momento io ebbi opinioni, una credenza, una dottrina, una filosofia* e, in uno dei migliori significati della parola, *una religione, della dimostrazione e della propagazione della quale io potevo fare il principale scopo della mia vita. Avevo davanti a me una concezione grandiosa dei cangiamenti da effettuare nelle condizioni dell'umanità, per mezzo di questa dottrina. Il Trattato di legislazione mi appariva come il quadro più comprensivo di ciò che diverrebbe la vita umana, se le si applicassero le leggi raccomandate dal Trattato* » (1).

Adunque nella dottrina del Bentham lo Stuart Mill avea trovato, per così dire, se stesso; avea trovato la chiave di volta destinata a saldare insieme le parti varie delle sue conoscenze e delle sue credenze, ciò che dovea dare unità alle sue concezioni delle cose; avea trovato la sua dottrina, la sua filosofia, la sua religione. Meditando sulle idee del Bentham, egli s'era sentito rapire, lo confessa egli stesso, « a un'altezza donde abbracciava

(1) Op. cit., p. 61-64. Giova per la sua grande importanza leggere tutto il luogo, e non quella parte sola che abbiamo riferito nel testo.

l'immenso dominio del pensiero, dove vedea estendersi lontano, come rami d'un medesimo tronco, conseguenze filosofiche d'un valore incalcolabile» [1]. Giammai dottrina filosofica era penetrata in uno spirito meglio disposto a riceverla, a farla sua, a convertirla in sangue del suo sangue; giammai dottrina filosofica era apparsa più feconda di miglioramenti pratici e di cangiamenti importantissimi, da effettuare nelle condizioni dell'umanità.

V.

Nell'entusiasmo ond'era acceso per le dottrine del Bentham, lo Stuart Mill, un anno dopo, nell'inverno dal 1822 al 1823, formò il piano d'una piccola società, *Società utilitaria*, com'egli la chiamò, « che doveva essere composta di giovani d'accordo sui principii fondamentali, riconoscenti l'utilità per criterio dell'etica e della politica, e un certo numero dei principali corollari che se ne possono dedurre ». La società dovea raccogliersi ogni quindici giorni, per leggere un lavoro e discutere questioni conformemente ai principii accettati. Si componeva dapprincipio di tre membri, tra cui il segretario stesso del Bentham; poi il numero s'accrebbe, ma non arrivò mai fino a dieci, e la società si sciolse nel 1826, dopo aver durato tre anni e mezzo. « Il principale profitto ch'io ne ritrassi, scrive il Mill, fu anzitutto di avvezzarmi alla discussione orale, e poi di mettermi in relazione con diversi giovani, che professavano le medesime opinioni. Io fui per qualche tempo una specie

---

[1] Op. cit., p. 62-63.

di *leader,* ed ebbi un'influenza considerevole sui loro progressi intellettuali [1] ».

Ma nel frattempo (1823) una Rivista usciva, organo delle idee del Bentham in tutti i campi, la *Rivista di Westminster,* fondata dal Bentham stesso. Fra i principali collaboratori di essa furono i due Mill, padre e figlio; il figlio, sebbene giovanetto di non ancora 17 anni, diede alla *Rivista*, dal 2° all'8° numero, ben 13 articoli [2].

La *Rivista* fece molto rumore nel mondo. Era il tempo allora in cui il liberalismo facea rapidi progressi in Inghilterra, e il movimento riformista montava come una marea; era il tempo, scrive il Mill, « in cui il miglioramento delle istituzioni era predicato nelle alte regioni della società, e il cangiamento completo della costituzione era vivamente reclamato dal basso ». In tal tempo « non è da far le meraviglie, se l'attenzione pubblica fu attratta dall'intervento regolare nel dibattito, d'un gruppo di scrittori, che proclamavano altamente la pretesa d'essere i legislatori e i teorici delle nuove tendenze. I membri di questo gruppo recavano nei loro scritti un'aria di convinzione profonda, quando nessuno pareva avere una fede altrettanto robusta in un *credo* altrettanto netto; essi la rompevano apertamente con arditezza coi due partiti politici esistenti; combattevano sistematicamente e senza debolezza opinioni generalmente accettate, e si supponeva che ne avessero di ben più eterodosse ancora di quelle che professavano. La *Rivista* diede a quella che si chiamava la scuola del Bentham, in filosofia e in politica, un più grande posto nell'opinione pubblica che non avesse occupato da prin-

---

(1) Op. cit., p. 75-76.
(2) Op. cit., p. 92.

cipio, o che non abbia occupato in seguito in Inghilterra ogni altra scuola anche seria ». Io fui, conclude il Mill con legittimo orgoglio, *pars magna* di questo gruppo di scrittori, e « appartiene a me più che ad ogni altro di farne la storia » [1]. E, appunto come storico del gruppo, si crede in dovere, egli, il figlio ossequente alla memoria del padre, di far notare che alla diffusione del benthamismo contribuì, più efficacemente dello stesso Bentham, il padre suo. « Il Bentham, egli scrive, è una figura storica ben più grande di mio padre. Ma mio padre esercitava personalmente più influenza . . . Furono le opinioni di mio padre che diedero alla propaganda benthamistica e utilitaria di quest'epoca, il carattere che le si riconosce. Egli lasciava cadere le idee a una a una in tutte le direzioni, come se sgorgassero da una sorgente inesauribile; e queste si spandeano in seguito per alcuni canali principali, di cui io venivo in primo luogo [2] ». Certo, nessuno di noi, soggiunge il Mill, s'accordava in tutti i punti con mio padre; ma le opinioni sue erano il principale elemento donde veniva a quel piccolo gruppo di giovani il colore e il carattere. Il modo di pensare di questi giovani, egli conchiude, non era dunque il benthamismo, nel senso che il Bentham fosse il loro capo e il loro direttore, ma piuttosto un sistema in cui le idee del Bentham si congiungevano ad altre idee più o meno affini [3].

Perciò le dottrine del Bentham sovrattutto, e in parte anche le opinioni politiche, religiose, morali e psicologiche di Giacomo Mill [4], costituivano il fondo delle

---

[1] Op. cit., p. 93-96.
[2] Op. cit., p. 96-98.
[3] Op. cit., p. 100.
[4] Op. cit., p. 100-103

idee e del *credo* scientifico, per così dire, di quel gruppo di giovani, collaboratori della *Rivista di Westminster*, fra cui Giovanni Stuart Mill veniva in prima linea.

Non mancava, confessa il Mill, in questo gruppo il fanatismo della giovinezza; non mancava lo spirito di setta (1); si dava troppa importanza alla ragione e per poco non si disprezzava il sentimento (2), tanto che un benthamista si diceva spesso una semplice macchina da ragionare (3), e, nell'opinione generale, era considerato come un nemico della poesia (4). Ma con tutti i suoi difetti (5), quel gruppo rese importanti servigi al benthamismo, e mostra in ogni modo quale svolgimento questa dottrina avesse preso in Inghilterra, e come oramai fosse, per così dire, nell'aria stessa che si respirava, e fin le dottrine avverse non potessero non subirne l'influenza e dovessero fare i conti con essa.

VI.

Ma dell'influenza del Bentham sul Mill e della sempre maggiore dimestichezza di questo colle dottrine del filosofo utilitario, sono prova anche questi altri fatti.

Il Bentham verso la fine del 1824, o al principio del

(1) Op. cit., p. 103.
(2) Op. cit., p. 104-106.
(3) Op. cit., p. 104.
(4) Op. cit., p. 106.
(5) Di questi difetti il Mill riuscì poi a liberarsi, assegnando al sentimento la parte che gli spetta nello svolgimento e nell'educazione dello spirito (op. cit., p. 107-108), e sbandendo da sè ogni spirito di setta (op. cit., p. 108).

1825, affidò al Mill l'incarico di mettere in ordine per la stampa i suoi scritti sulle *Prove giudiziarie.* «Io accettai l'incarico con piacere, scrive il Mill, e vi consacrai quasi tutti i momenti d'ozio per circa un anno, senza parlare del tempo che occorse in seguito per sorvegliare la stampa di cinque grossi volumi (1) ». Avendo il Bentham cominciato il trattato in tre riprese, a grandi intervalli, e in tre maniere differenti, senza mai riferirsi a ciò che avea fatto la volta precedente, lo Stuart Mill avea dunque tre manoscritti da condensare in uno solo, prendendo per base l'ultimo e intercalandovi tutto ciò che trovava nei due altri, che l'ultimo non aveva interamente annullato. Di più conveniva sviluppare certe frasi *alla Bentham,* come le chiama il Mill, oscure, piene di parentesi e stranamente complicate, e, per espresso desiderio del Bentham, colmare le lacune lasciate qua e là nel trattato. « Il tempo ch'io occupai in questo lavoro d'editore, scrive il Mill, fu assai bene impiegato, avuto riguardo a' miei progressi. La *Teoria delle prove giudiziarie* è una delle opere del Bentham più ricche di materiali...; anche le sue migliori idee figurano in quest'opera collo svolgimento che meritano. Le conoscenze ch'io v'acquistai, s'impressero in me più profondamente di quanto sarebbe avvenuto, se solamente avessi letto l'opera; e ciò fu non piccolo vantaggio » (2). E non piccolo vantaggio, anche come scrittore, ebbe a ritrarre il Mill da questo suo lavoro d' editore. Lo stile del *Trattato* del Bentham era vivace, facile, abbondante; e il Mill che se l'avea immedesimato, a così dire, si studiò poi di riprodurlo nei suoi scritti, perfe-

---

(1) Op. cit., p. 109.
(2) Op. cit., p. 109-111.

zionandolo colla lettura d'altri autori, inglesi e francesi. « Il mio stile perdette così, egli conclude, l'aridità che si faceva notare nei primi lavori; alle ossa e alle cartilagini s'aggiunsero carni, ed esso acquistò, in fine, vita e quasi leggerezza » (1).

Anche per questa via adunque, oltrechè colla *Società utilitaria* e colla *Rivista di Westminster*, lo Stuart Mill contribuiva alla propaganda del benthamismo, mentre di benthamismo s' imbeveva e s' impregnava egli stesso ogni giorno di più. Chè infatti il benthamismo non fu perduto di vista nelle riunioni che, fin dal 1825, il Mill e gli amici suoi stabilirono di tenere due volte alla settimana, allo scopo di approfondire colla lettura e la conversazione lo studio di alcune scienze: l'economia politica, la logica, la psicologia analitica (2); non fu trascurato nelle pubbliche discussioni (1825-1830), che in una società di Ovvenisti, chiamata Società di cooperazione, il Mill e gli amici suoi tenevano cogli Ovvenisti, specialmente intorno ai meriti del sistema dell'Ovven, diverso, se non nel fine, certo nei mezzi, dal sistema del Bentham (3); fu affermato e propugnato con maggiore alacrità in una specie di società speculativa, che, ad imitazione della società speculativa di Edimburgo, s'era costituita a Londra (1825), specialmente per opera di Mac Culloch, l'economista, coll' intervento dello Stuart Mill e di alcuni suoi amici. Alle discussioni che avvenivano nel seno di questa società, confessa il Mill di aver preso parte principalissima; ed erano, queste discussioni, battaglie in piena regola fra i *filosofi radicali*, che vale quanto dire Benthamisti, e i *legisti torys*.

(1) Op. cit., p. 111-112.
(2) Op. cit., p. 113-117.
(3) Op. cit., p. 117-119.

La cosa fece rumore, e persone molte, anche di grido, vennero ad ascoltarci, scrive il Mill. « Ciò avvenne anche più negli anni 1828-1829, quando i seguaci di Coleridge, nelle persone di Maurice e di Sterling, fecero la loro entrata nella società, in cui formavano un secondo partito liberale e anche radicale, sovra basi affatto differenti da quelle del benthamismo, e in opposizione violenta con questa dottrina.... Era un terzo partito, e un partito seriissimo, che veniva a prender parte alle nostre lotte, e che non rappresentava male il movimento dell'opinione nella parte più illuminata della nuova generazione... Le nostre discussioni, conclude il Mill, erano una ginnastica, che ci era di necessità utilissima, e fu tale sovrattutto per me » (1).

Quale moto meraviglioso d'idee, quanta vita intellettuale intensa e profonda, quanto ardore nelle discussioni, a parole in pubbliche adunanze, in iscritto nei giornali, di cui disgraziatamente non si ha nel nostro paese neanche la più lontana idea! E tutto mettea capo alla dottrina del Bentham nelle sue molteplici applicazioni: la morale, la legislazione, la politica. Il benthamismo era divenuto quasi una religione pe' suoi seguaci, trasformatisi quindi in apostoli; apostoli però che non ripetevano ciecamente gli insegnamenti del maestro, ma che, diffondendoli pel mondo, miravano insieme a svolgerli, perfezionarli, correggerli. Appunto lo Stuart Mill, fatto maturo, attese a quest'opera di svolgimento e correzione della dottrina del Bentham.

---

(1) Op. cit., p. 119-123.

VII.

Del resto, a spiegare pienamente le origini della morale utilitaria dello Stuart Mill, bisogna tener conto anche di altre circostanze.

Per un popolo eminentemente pratico e positivo, quale è il popolo inglese, l'utilitarismo è come l'atmosfera intellettuale che l'avvolge tutto e in cui respira. Il concetto di moralità si presenta all' Inglese in intima connessione col concetto di utilità. Osservatore dei motivi sovente egoistici delle azioni, l' Inglese non riesce a persuadersi che l'uomo non sia in ogni cosa indotto ad agire da simili motivi; non può credere che possa determinarsi ad agire indipendentemente dalle conseguenze utili o dannose, che dalle sue azioni può aspettarsi; concepisce perciò una moralità fondata esclusivamente sull'utile e sull' interesse. E dapprima è l'utile e l' interesse del solo individuo, come nell' Hobbes; poi l'utile s'allarga, e, attraverso alla dottrina della benevolenza e della simpatia dei Sentimentalisti e degli Scozzesi, di David Hume e di Adamo Smith, attraverso alla dottrina dell'associazione dell' Hartley e dello stesso Hume, si giunge dall'utile egoistico dell' Hobbes, che rendeva necessario il dispotismo della forza, perchè non avesse a produrre la guerra di tutti contro tutti, « *bellum omnium contra omnes* », al concetto dell'utile generale ben inteso col Bentham, del disinteresse e dell'altruismo collo Stuart Mill e collo Spencer (1).

---

(1) Vedi l'introduzione al mio libro : « *La dottrina della coscienza morale nello Spencer* », Lonigo, Gaspari, 1896, p. 2-3.

Lo Stuart Mill ha subìto quindi non l'influenza sola e parziale del Bentham e del padre suo, ma quella generale della razza a cui appartiene, quella del popolo inglese tutto quanto, di cui, d'altra parte, erano interpreti gli scrittori da lui letti e meditati, che hanno contribuito ancora, in un modo o in un altro, a formare la sua intelligenza e il suo cuore. È un altro esempio della potenza dell'eredità sulla formazione non solo dei temperamenti e dei caratteri, ma perfino delle dottrine e dei sistemi!

Però andrebbe assai lungi dal vero chi credesse che il sistema di morale utilitaria, quale fu concepito e svolto dallo Stuart Mill, sia un semplice risultato dell'ambiente reale o ideale, immediato o mediato, in cui egli viveva; e che nulla di propriamente suo egli ci abbia messo. L'ambiente spiega quel sistema, non lo giustifica. Il Mill non era uomo da ripetere, in una forma più o meno palliata, le idee utilitarie del Bentham e degli altri, antichi o moderni; il Mill ha recato a quelle idee modificazioni importantissime; soprattutto ha cercato di spiegare la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere, la virtù, che dagli altri o si trascuravano, o si negavano senza più; ha reso, o, almeno, ha tentato di rendere interiore quello che per gli altri era semplicemente estrinseco, ricorrendo a tal uopo all'associazione delle idee; ha fatto penetrare, con quanta conseguenza non è facile dire, un elemento ideale, superiore, nella morale utilitaria, fino allora troppo pedestre e degna piuttosto di mercanti interessati ed egoisti, che d'uomini veramente buoni. È l'elemento originario, personale, aggiunto e quasi sovrapposto all'elemento impersonale, dato dalla tradizione e dall'ambiente. Giova conoscere la storia di quest'elemento personale.

VIII.

Giacomo Mill aveva dato al figlio un' educazione esclusivamente scientifica, e l' aveva avvezzato a non tener conto del sentimento, anzi a guardarsene come da cosa perniciosa; e il Bentham, dal canto suo, gli avea pure insegnato a far tutto dipendere dal calcolo freddo della ragione e dell'analisi. Conseguenza di quest'educazione fu nel Mill una certa aridità di cuore, e quasi una soffocazione degl'istinti più nobili e generosi dell'anima. « Lo zelo per ciò che io credeva il bene della umanità, scrive il Mill, era in me vivo; ma non s'esercitava ancora, a questa età, che sopra opinioni speculative: non riposava sopra una benevolenza vera o sopra una simpatia per l'umanità; mancava in me un vivo entusiasmo per una nobiltà ideale; io era capace di provare in immaginazione questo sentimento, ma era privo di ciò che ne forma l'alimento naturale, voglio dire la *cultura poetica e sentimentale* » (1). Io era convinto, così egli ancora, che il sentimento di benevolenza per altri è sorgente inesauribile di felicità; ma la « *mia educazione non era riuscita a creare in me questo sentimento, o a dargli forza sufficiente per resistere all'influenza dissolvente dell'analisi....* Non c' era in me alcun desiderio vero, che mi portasse verso il fine che mi era proposto, dal momento che nessuno s'era preso cura di armarmi per la lotta. Non provavo piacere per la virtù, nè per il bene generale; ma neppure per altra cosa. Le sor-

(1) *Mes Mémoires*, p. 104-106.

genti della vanità e dell'ambizione parevano inaridite in me, *nel modo stesso che le sorgenti della benevolenza*.... Nè i piaceri egoisti, nè quelli che loro sono opposti, erano piaceri per me. Mi sembrava che nessuna potenza nella natura fosse in grado di rifare il mio carattere e creare in uno spirito, allora irrevocabilmente analitico, nuove associazioni di piaceri con non so quale degli oggetti che l'uomo desidera.... Io credevo che lo spirito d'analisi fosse favorevole alla prudenza ed alla chiaroveggenza, ma che rovini insieme senza tregua i fondamenti di tutte le passioni come di tutte le virtù, e soprattutto che distrugga con una perseveranza spaventosa tutti i desideri e tutti i piaceri che sono l'effetto dell'associazione, vale a dire, secondo la filosofia ch'io professavo, tutto ciò che non è puramente fisico od organico; e nessuno era più convinto di me dell'insufficienza radicale di quest'ordine di piaceri per fare amare la vita » (1).

Tali gli effetti dell'educazione ricevuta; e il Mill fu preso da un affanno, da uno scoraggiamento mortale, sicchè si domandava spesso se doveva, se poteva vivere così. Egli si trovava bruscamente spezzata l'associazione che avea stabilito nel suo spirito tra la sua felicità e la felicità universale. Egli avea cercato fino allora la sua felicità nella felicità degli altri: ebbene, questa sua felicità, a cui dovea servir di mezzo la felicità altrui, gli sfuggiva. Anche nell'ipotesi che tutto ciò che dovea formare la felicità altrui, fosse stato raggiunto, non per questo egli, il Mill, ne sarebbe stato felice; a lui che ne faceva la domanda a se stesso, una voce interna imperiosa rispondeva un « *no* » netto e re-

(1) Op. cit., p. 132-133.

ciso. « Supposto che tutti gli oggetti a cui tu miri nella vita siano ottenuti, che tutti i cangiamenti nelle opinioni e nelle istituzioni, nell'attesa dei quali tu consumi la tua esistenza, possano compiersi immediatamente, ne proverai tu una gran gioia, sarai tu ben felice? No! mi rispose nettamente una voce interna che non potevo reprimere. Io mi sentii venir meno: tutto ciò che mi sosteneva nella vita, crollò.... L'incanto che mi affascinava, era rotto.... Non mi restava più niente a cui potessi consacrare la mia vita » (1).

Per fortuna quella nobile ed eletta natura doveva infine reagire; e reagì infatti.

Anzitutto l'immagine d'una devozione affatto spontanea, affatto disinteressata, senza considerazioni personali, un atto dettato da un sentimento profondamente altruistico, senza mistura di elementi egoistici, lo strappò alle sue idee pessimistiche, e gli mostrò l'ideale vero a cui consacrare la vita. « Leggevo per caso, egli scrive, le memorie del Marmontel; arrivai al punto in cui egli racconta la morte di suo padre, il cordoglio in cui cadde la sua famiglia, e l'ispirazione improvvisa per la quale egli, un semplice fanciullo, sentì e fece sentire a' suoi, che farebbe d'ora in poi tutto per essi, che loro terrebbe luogo del padre che aveano perduto. Un'immagine vivente di questa scena passò davanti a me; ne fui commosso fino alle lagrime. Da questo momento il peso che m'accasciava, fu alleggerito. L'idea da cui ero assediato, che ogni sentimento fosse morto in me, era svanita. Io potea ritrovare la speranza. Io non era dunque più di legno o di pietra. Io possedeva dunque in me un po' di quella fiamma che dà al carattere un

(1) Op. cit., p. 126-128.

valore, e ci è pegno di felicità.... Le mie impressioni di questo periodo lasciarono una traccia profonda sulle mie opinioni e sul mio carattere... *Concepii sulla vita idee differentissime da quelle che m'aveano guidato fin là...* Io non avevo sentito mai vacillare in me la convinzione che la felicità è la pietra di paragone di tutte le regole di condotta, e lo scopo della vita. Ma pensavo ora che il solo mezzo di ottenerla *era di non farne lo scopo diretto dell'esistenza. Quelli solamente sono felici,* io pensavo, *che hanno lo spirito rivolto verso qualche oggetto diverso dalla propria felicità, per esempio, verso la felicità altrui, verso il miglioramento della condizione dell'umanità, anche verso qualche atto, qualche ricerca, a cui mirino, non come a un mezzo, ma come a un fine ideale. Aspirando così ad altra cosa, essi trovano la felicità cammin facendo... Per essere felici, non c'è che un mezzo solo, e consiste nel prendere per fine della vita non la felicità, ma qualche fine estraneo alla felicità* » (¹).

E conseguenza di tale cangiamento che si produceva nell'animo del Mill, fu un altro cangiamento, non meno notevole, riguardante la cultura dei sentimenti e degli affetti. « *Per la prima volta,* scrive egli, *io diedi alla cultura interna dell'individuo il posto che le conviene fra le necessità di primo ordine della felicità...* Non rinnegavo la cultura intellettuale, e non cessavo di considerare la facoltà e la pratica dell'analisi come condizioni essenziali e dello svolgimento dell' individuo e dello svolgimento della società. Ma comprendevo che l'analisi produceva conseguenze che conveniva correggere, coltivando insieme altre facoltà. Mi sembrava d' un' importanza capitale conservare un equilibrio conveniente

---

(¹) Op. cit., pag. 134-136.

fra le facoltà. *La cultura dei sentimenti divenne uno dei punti cardinali della mia credenza morale e filosofica. I miei pensieri e i miei sentimenti si volsero sempre più verso tutto ciò che potesse servire di strumento a questa cultura* (1).

E infatti, come si legge nelle *Memorie*, ei si diede con ardore alla musica ed alla poesia; specialmente i poemi di Wordsworth esercitarono sul suo spirito una influenza benefica, e gli parvero come una sorgente feconda, a cui attingere la gioia del cuore, i piaceri della simpatia e dell'immaginazione, i più nobili ideali della vita (2). E d'allora in poi tutto ciò che c'era stato di artificioso e meccanico nella sua educazione, fu corretto e in parte anche cancellato. Lo Sterling l'avea considerato come *un uomo artificiale,* come *un prodotto di fabbrica* (3). Nulla di meno vero dopo la crisi che abbiamo narrato; e lo Sterling stesso ebbe a ricredersi. Il Benthamismo rigido ed esclusivo ebbe in lui un riprensore severo (4): e dalla maniera di pensare e di sentire del padre suo s'allontanò quanto basta, perchè questi lo considerasse in qualche modo come un disertore della sua bandiera (5). Ei divenne un uomo in qualche parte nuovo, aperto ad ogni idea, anche a quelle de' suoi avversari, che s'avvezzò a giudicare con equa-

---

(1) Op. cit., p. 136-137. Leggi l'intero capitolo, interessantissimo, delle *Memorie*, che ha per titolo: *Una crisi nelle mie idee.* Cfr. la mia: « *Dottrina della coscienza morale nello Spencer* », pag. 32-35.

(2) *Mes Mémoires*, p. 141-143.

(3) Op. cit., p. 148.

(4) Op. cit., p. 189 e 208-209.

(5) Op. cit., p. 171 e 191-192.

nimità e con larghezza, prendendo per regola il motto del Goethe: « Vedere tutte le faccie delle cose » [1]. Il Carlyle per certi articoli da lui pubblicati nel 1831 sullo « Spirito del secolo », ebbe a chiamarlo un « *mistico nuovo* », e più tardi, in seguito a una sua professione di fede filosofica, « *un mistico che non ha ancora coscienza del suo misticismo* » [2]. Questo giudizio, certamente eccessivo, e che lo Stuart Mill respinge vigorosamente, sta però a denotare tutto il cammino fatto da questo nella nuova via. L'amicizia con una donna « d'un sentimento profondo e forte, d'un'intelligenza penetrante e rapida, d'una natura meditativa e poetica »; con una donna « in cui non era traccia di egoismo, non già per l'effetto d'un sistema di doveri insegnati, ma per l'effetto d'un cuore che s'identificava coi sentimenti altrui e andava fino al punto di prestar loro coll'immaginazione tutta la forza dei suoi »; in cui « era la passione della giustizia, e una generosità senza limiti e una tenerezza pronta sempre a spandersi intorno a sè » [3]; l'amicizia con questa donna, che divenne poi sua moglie, dovea compire l'opera già iniziata di rinnovazione intellettuale e morale.

Questa storia intima del Mill, questa crisi angosciosa per la quale egli è passato, e le modificazioni così notevoli che si verificarono in seguito nelle sue opinioni e nel suo carattere, non hanno avuto qualche influenza sulla sua morale? Altri potrà non crederlo. Noi invece siamo d'avviso che qui, più che in qualunque altra cosa, sia da ricercare la ragione delle modificazioni serie e

---

(1) Op. cit., p. 156 e 232-233.
(2) Op. cit., p. 166-168.
(3) Op. cit., p. 176-178.

profonde da lui recate all' utilitarismo del Bentham; sovrattutto di quel certo profumo di sentimento e d'idealità, per cui la sua morale è così degna di rispetto anche da parte de' suoi avversari. Il Mill infatti non si arresta al criterio della *quantità*, a cui s'era arrestato il Bentham, nell'apprezzamento dei piaceri; vi aggiunge la *qualità,* un che di superiore e ideale, come è facile vedere ([1]). E non basta. Come a chiarire anche maggiormente il nuovo criterio, già chiaro di per sè, parla d'un *certo orgoglio*, *d'un amore di libertà e d'indipendenza personale, d'un sentimento di dignità,* che possiede ogni uomo sotto una forma o sotto un'altra, e in proporzione delle sue facoltà elevate ([2]); parla d'una « *nobiltà ideale di volontà e di condotta*, come d'un fine per gli esseri umani al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della loro propria felicità e di quella degli altri, in quanto è compresa nella loro »; parla « *d'una elevatezza e nobiltà di carattere*, che contribuirebbe, più di qualunque altra cosa, a rendere la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile della parola, per il piacere e l'assenza del dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più ciò che è ora, quasi universalmente puerile e insignificante, ma tale quale possono desiderarla e volerla esseri umani, le cui facoltà siano sviluppate a un grado superiore » ([3]). Perfino di un sentimento *disinteressato, disinterested*, *d'idea pura del dovere, the pure idea of duty*, *di essenza della coscienza, the essence of con-*

([1]) *Utilitar.*, p. 16.
([2]) Op. cit., p. 16-22.
([3]) *Logique*, vol. II, p. 560.

science, parla il Mill (¹). Non è tutto ciò ancora effetto di quel, chiamiamolo così, *sostrato* sentimentale e ideale, che era in fondo all'anima sua, e che si manifestò più che mai dopo la crisi di cui s'è fatta parola?

Così, come avviene sempre, non la storia esteriore sola d'un uomo, ma anche e sovrattutto la storia interiore è necessaria a spiegare le sue idee e le sue dottrine.

(¹) *Utilitar.*, p. 56. Cfr. per tutto ciò anche la mia « *Dottrina della Coscienza morale nello Spencer* », p. 29-31.

INTORNO ALL' UTILITARISMO DELLO STUART MILL

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

I.

La morale utilitaria in Inghilterra s'era ridotta, per opera del Bentham specialmente, a qualche cosa di esteriore e di meccanico, priva di un vero, di un effettivo valore, quale solo poteva venirle dall'intenzione, dall'intimo fondo di chi opera. Il computo, il calcolo e tutti quegli altri processi esteriori, introdotti dal Bentham, che appartengono alle scienze le quali hanno ad oggetto la quantità, non possono, non devono appartenere alla morale, se pur questa non abbia a cambiare natura, e a trasformarsi, da scienza eminentemente psicologica qual'è, in scienza fisica od economica. La morale, e sia pure la morale utilitaria, non può prescindere da elementi interni.

Tale esigenza della morale vide lo Stuart Mill; e perciò, pur abbracciando con ardore l'utilitarismo, si propose di correggerlo, di aggiungervi quello che gli mancava, di farlo più largo e comprensivo, passando dall'esterno all'interno, dal di fuori al di dentro, fornendolo d'una coscienza, d'un sentimento del dovere, d'un'obbligazione morale, rinsanguandolo, come s'esprime egli stesso, con un gran numero d'elementi stoici e cristiani [1].

---

[1] *Utilitarisme*, c. II, p. 15. Cito la traduzione francese

L'interiorità, il psicologismo, ecco la parte nuova dell'utilitarismo del Mill. Per questo furono a lui possibili due cose: trasformare la formola dell'utilitarismo; cambiarne, o, certamente, allargarne il criterio.

La formola dell'utilitarismo era per gli utilitari in genere: «*Seguire il proprio interesse, cercare la propria felicità*». Il Bentham, per verità, la cambiò in questa: « *Cercare la felicità del più gran numero* »; ma, identificando, con un ottimismo ostinato, l'interesse proprio di ciascun uomo con l'interesse generale di tutti gli uomini, spiegando e giustificando la ricerca dell'interesse generale coll'interesse di quello che sembra sacrificarsi, non faceva, in ultimo, ancora che predicare la ricerca dell'interesse individuale, della felicità individuale. Lo Stuart Mill invece non domanda col Bentham che si sopprima in noi il vero disinteresse; egli non s'oppone direttamente alla tendenza che porta gli uomini a fare astrazione dalla propria felicità; riconosce, anzi, che la propria felicità tanto più si trova, quanto meno si cerca; che tanto più si è felici, quanto più si dimentica la felicità propria e si mira alla felicità altrui, al miglioramento delle condizioni dell'umanità [1]. Il disinteresse non è più una finzione per lui, non è più una commedia; è un fatto che s'è prodotto nell'intimo fondo dell'individuo; è la coscienza che lo impone; dalla diminuzione della felicità propria deriva un aumento della felicità

---

del Le Monnier (Parigi, 1883), generalmente più conosciuta in Italia. Ma consiglio, specialmente nei luoghi controversi, di ricorrere all'originale inglese (*Utilitarianism,* London, 1897, tredicesima edizione), perchè la traduzione francese non rende sempre con verità il testo inglese, come ho avuto occasione di notare più d' una volta.

[1] *Mes Mémoires,* p. 134-136.

generale. La formola dell'utilitarismo è adunque per lo Stuart Mill: « *Ricercare la felicità generale* », senza secondi fini di egoismo, senza speranze di compensi personali. « Non la più grande felicità dell'individuo, ma la più grande felicità generale »: ecco che cosa vuole l'utilitarismo, secondo lo Stuart Mill ([1]).

E lo Stuart Mill si sdegna e protesta, quando non lo si intende a dovere, o non lo si vuole intendere a dovere. « Gli avversari dell'utilitarismo, egli dice, hanno raramente la giustizia di riconoscere che la felicità, che è il principio di morale conduttore della vita umana, non è la felicità propria dell'agente, ma quella di tutti gl' interessati.... Nella regola d'oro di Gesù di Nazareth noi troviamo lo spirito completo della morale dell' utilità. Fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero per voi, amare il prossimo suo come se stesso, ecco le due regole di perfezione ideale della morale utilitaria » ([2]).

E a questo cambiamento della formola utilitaria s'aggiunge il cambiamento del criterio utilitario. Il Bentham s'era arrestato, nell'apprezzamento dei piaceri, alla quantità: ammesso come fine della vita il piacere, pareva a lui che si trattasse soltanto di averne la maggior quantità possibile; di qui l'aritmetica morale così famosa nel suo sistema ([3]). Lo Stuart Mill invece crede insuf-

---

([1]) *Utilit.*, c. II, p. 22 e 33; p. 16, 24 e 25 testo ingl.; e *Logique déductive et inductive*, vol. II, lib. VI, cap. XII, p. 559-560 della trad. francese del Peisse.

([2]) *Utilit.*, cap. II, p. 33; p. 24 testo ingl.

([3]) Vedi la mia memoria: « *Ancora intorno alle origini della Morale utilitaria dello Stuart Mill: I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra* », in *Memorie del R. Istituto Lombardo*, vol. XX, XI della serie III, fascic. VII, p. 363-365.

ficiente il criterio della quantità, cosa esteriore ed accidentale, e vi aggiunge il criterio della qualità, cosa interiore e d'un più vero valore. « In generale, egli scrive, gli scrittori utilitari hanno fatto consistere la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo, sopra tutto in ciò che sono più durevoli, più sicuri, ecc., dei primi; vale a dire, piuttosto nei loro vantaggi accidentali, che nella loro natura intrinseca.... Gli utilitari però avrebbero potuto collocarsi sovra un terreno più elevato, e con piena sicurezza. È perfettamente in armonia col principio d'utilità il riconoscere che alcune « *specie* » di piaceri sono più desiderabili e hanno maggior valore, *more valuable*, di altre. Sarebbe assurdo che, mentre nel valutare le altre cose si tien conto della qualità come della quantità, non si considerasse che la quantità quando si tratta di valutare i piaceri » (1).

Colla trasformazione della fórmola utilitaria, e col cambiamento o allargamento del criterio utilitario, a cui altri cangiamenti e di forma e di sostanza s'aggiunsero, la morale utilitaria si poneva quasi sopra una nuova base, e si spingeva, nota il Guyau, tanto lungi quanto si poteva sperare che si spingesse, senza vederla confusa colla morale degli avversari (2).

II.

Ma cerchiamo di conoscere nei suoi particolari questa morale utilitaria dello Stuart Mill. E prima di tutto vediamone il metodo e i principii.

---

(1) *Utilit.*, cap. III, p. 15-16; p. 11-12 testo ingl.
(2) *Morale anglaise contemporaine*, p. 74.

Nel capitolo primo dell' *Utilitarismo* lo Stuart Mill comincia dal rilevare il poco progresso che ha fatto finora la discussione sul criterio del bene e del male. Fin dai primordi della filosofia, egli nota, la questione del *summum bonum*, o, ciò che fa lo stesso, del fondamento della morale, fu considerata come un problema di capitale importanza; tutte le intelligenze, si può dire, se ne sono occupate; « eppure e i pensatori e il genere umano tutto intero non sembrano, dopo due mille anni, più vicini ad intendersi su questo punto, di quando il giovane Socrate ascoltava il vecchio Protagora, e affermava la teoria dell'utilitarismo contro la morale popolare dei sofisti » (1).

Per verità, questa incertezza e questo disaccordo intorno ai principii, non sono proprii soltanto della morale; appartengono anche alle altre scienze; perfino alle più sicure di esse: le matematiche. Ma le matematiche non hanno infirmate le loro conclusioni dalla incèrtezza dei principii: la parentela dei primi principii colla scienza, in questo caso, « non è quella delle fondamenta con un edificio, ma quella delle radici con un albero; le radici adempiono benissimo il loro ufficio, quantunque non debbano mai essere disseppellite, nè esposte alla luce ». Nelle matematiche le « dottrine particolari non sono dedotte e non dipendono dall'evidenza dei principii »; « le verità particolari, in esse, precedono la teoria generale » (2).

Il contrario avviene nella morale. La morale è una scienza pratica, anzi un'arte che s'assolve tutta quanta in regole, in precetti intorno al modo d'operare nella

(1) *Utilit.*, cap. I, p. 1-2; p. 1-2 testo ingl.
(2) *Utilit.*, cap. I, p. 2-3; p. 2 testo ingl.

vita (1). Ma queste regole e questi precetti ricevono il loro carattere, il loro colore, per così dire, dal fine che l'operare si propone (2), cioè dal primo principio dell'operare stesso. Ciò vuol dire che la determinazione di questo fine, cioè di questo primo principio, s'impone come prima condizione della morale: « una concezione chiara e precisa del fine dev'essere la prima cosa a cercare e non l'ultima »; qui, nella morale, i primi principii non sono le radici dell'albero, che devono nascondersi sotterra per vivificare e sorreggere; sono le fondamenta dell'edificio, che devono esser poste prima a sostegno dell'edifizio stesso; « un esame del bene e del male è un mezzo di fissare ciò che è bene o male, e non la conseguenza dell'averlo già fissato » (3).

Dunque la determinazione del bene e del male anzitutto, cioè del fine dell'operare, cioè dei fondamenti, dei primi principii della morale.

Ma la difficoltà è qui, nella determinazione di questo bene e di questo male, nella determinazione di questi primi principii.

Due teorie, due scuole, si disputano il campo a questo proposito, secondo il Mill: la scuola *intuitiva* e la scuola *induttiva,* o, ciò che fa lo stesso, la scuola razionale e la scuola sperimentale.

La scuola intuitiva ammette che ci sia in noi una facoltà morale naturale, la quale non percepisca già direttamente il bene ed il male nei singoli casi e nei singoli fatti, come sostiene un'interpretazione troppo volgare, ma fornisca i principii generali dei nostri giudizi

---

(1) *Logique* ecc., vol. II, lib. VI, c. XII, p. 549.

(2) *Utilit.,* cap. I, p. 3; p. 2-3 testo ingl.

(3) *Utilit.,* cap. I, p. 3; p. 3 testo ingl.

morali; ammette che la *ragione*, e non la *sensibilità*, costituisca tale facoltà morale, e che la ragione si debba consultare, per avere i principii astratti della morale, da applicare poi ai casi concreti. Secondo questa scuola i principii della morale sono evidenti *a priori;* e comandano di per se soli l'assentimento, una volta che siano ben intesi i termini in cui si enunciano (1). La scuola induttiva ammette anch'essa che non si tratti in morale di percepire direttamente il bene ed il male nei singoli casi, ma di applicare ai singoli casi un principio; insiste anch'essa sulla necessità dei principii, ma si distacca dalla scuola intuitiva là dove determina l'origine di questi principii. Per la scuola intuitiva, s'è detto, questi principii sono *a priori*, indipendenti affatto dall'esperienza, forniti dallo spirito stesso, cioè dalla ragione, che è l'attività più alta in cui lo spirito si esplichi; per la scuola induttiva invece sono il risultato dell'osservazione e dell'esperienza. « Il bene ed il male, scrive il Mill, come il vero ed il falso, sono, per la scuola induttiva, affari d'osservazione e d'esperienza » (2). Esperienze accumulate e associate, ecco donde traggono origine, per la scuola induttiva, il bene ed il male e i principii morali in genere; se questi appaiono come qualche cosa di primitivo e irreducibile, come qualche cosa di assolutamente semplice che sfugge all'analisi, ciò avviene perchè gli elementi che li compongono, si sono come compenetrati e fusi in un tutto ben compatto ed organico, che ha natura sua propria ben diversa dalla loro. Ma, come l'analisi chimica riesce a scomporre negli elementi di cui risultano, le combinazioni chimiche, così

(1) *Utilit.*, c. I, p. 3-5; p. 3-4 testo ingl.
(2) *Utilit.*, c. I, p. 5; p. 4 testo ingl.

l'analisi psicologica riesce a scomporre nei loro elementi le combinazioni psicologiche, mostrando insieme quanto meraviglioso sia il potere dell'associazione, che riesce, con materiale anche di poco valore, a formare prodotti nobilissimi, riesce a formare ciò che v'ha di più alto nello spirito umano, con ciò che v'ha di più basso e meno degno. L'associazione è la legge a cui la scuola induttiva ricorre, per spiegare i fatti dello spirito in genere, e quindi anche i fatti morali [1].

Alcuni, osserva il Mill, dal fatto che la psicologia dell'associazione « rappresenta più stati mentali superiori come lo svolgimento, in un certo senso, degli stati inferiori », hanno tratto occasione a biasimare questa psicologia dell'associazione. Ma in altri casi simili, osserva ancora il Mill, si è esaltata precisamente la saggezza e l'arte meravigliosa della natura, che trae il meglio dal peggio, il nobile dall'ignobile. « Sono spiriti volgari quelli pei quali un grande e bell'oggetto perde la sua attrattiva, svelando una parte del processo segreto pel quale la natura l'ha generato » [2].

È inutile dire a quale delle due scuole, intuitiva e induttiva, lo Stuart Mill dia la preferenza: è ben noto che la scuola induttiva ha in lui il suo principale campione, e la psicologia dell'associazione ha raggiunto con lui il suo apogeo.

---

[1] Cfr. una nota dello STUART MILL alla « *James Mill's Analysis* », tom. II, p. 321-322. Cfr. anche STUART MILL: « *Dissertations and discussions. On Bain's Psycologie* », tom. III, p. 97-111, dove si parla della psicologia *a priori* e della psicologia *a posteriori;* e *Preface to James Mill's Analysis,* p. 6. Cfr. anche RIBOT: « *Psycologie anglaise contemporaine* », p. 109-114.

[2] *Dissertations and discussions*, tom. III, p. 111.

Non ostante ciò, egli non si perita di rilevare le mancanze anche della scuola induttiva, in ciò che riguarda i principii della morale. Intanto tutt'e due le scuole, egli nota, ammettono dei principii da applicare ai casi singoli, riconoscendo con ciò stesso che v'ha una scienza della morale, e che questa scienza è deduttiva: ma nè l'una nè l'altra scuola, egli aggiunge, si preoccupa di fissare il numero di tali principii, e, quello che più monta, di subordinarli e ridurli a un primo principio, o motivo comune d'obbligazione. Eppure è ben necessario che vi sia questo principio, o motivo comune di obbligazione. Senza di esso vi sarà confusione, discordia, incertezza nelle credenze morali dell'umanità, e risulteranno da ciò danni gravi per tutti (1). Dati più principii, ed egualmente superiori di condotta, la medesima condotta potrebbe per un verso essere giustificata, condannata per un altro: s'impone dunque l'esistenza d'un principio più generale che possa servire come d'arbitro fra tutti (2).

Qual è questo principio e si può stabilire?

Lo Stuart Mill non ha esitazioni in proposito: è il principio d'utilità.

III.

« Il principio d'utilità, egli scrive, o, come lo chiamava il Bentham, il principio della più grande felicità, ha avuto una larga parte nella formazione delle dottrine morali, anche di quelle che rigettano con maggior disprezzo l'autorità di esso. Non v'ha scuola che si

(1) *Utilit.*, c. I, p. 5-6; p. 4 testo ingl.

(2) *Logique*, ecc., vol. II, lib. VI, c. XII, pag. 559.

rifiuti ad ammettere l'influenza delle azioni sulla felicità, come una considerazione essenziale e predominante in molti particolari della morale; e tuttavia molti si rifiutano a fare di questa influenza il principio fondamentale della morale, e la sorgente dell'obbligazione ». In questo rifiuto del principio d'utilità viene prima la scuola intuitiva. E qui lo Stuart Mill si ferma alcun poco a criticare un illustre rappresentante di questa scuola, il Kant, nella sua formola morale: « Agisci in modo che la regola secondo la quale tu agisci, sia ammessa e adottata come legge da tutti gli esseri ragionevoli ». Quando il Kant, egli dice, viene a dedurre da questa formola i doveri morali effettivi, s'imbroglia in una maniera grottesca: tutto ciò ch'egli riesce a provare, è che l'adozione universale di questa formola arrecherebbe conseguenze, che nessuno vorrebbe provare (1).

Solo il principio d'utilità adunque soddisfa, secondo il Mill, alle esigenze morali: solo la teoria utilitaria è una teoria salda e resistente.

Quali sono le prove di questa teoria?

Lo Stuart Mill osserva che prove vere e proprie non si possono dare. « Le questioni dei fini supremi non sono suscettibili di prove dirette ». Si può provare che la sanità è un bene? Si può provare che è un bene il piacere? Sanità e piacere sono fini ultimi e, come tali, non suscettibili di prova (2). Egualmente dicasi della felicità. Essa è una buona cosa, senza prova; è un fatto che tutti quanti la desiderano; dunque è desiderabile, dunque è buona. « Un oggetto è visibile, scrive il Mill; la sola prova che se ne possa dare, è che tutti lo ve-

(1) *Utilit.*, cap. I, p. 6-8; p. 5-6 testo ingl.
(2) *Utilit.*, cap. I, p. 8-9; p. 6 testo ingl.

dono realmente. La sola prova che si dà che un suono è udibile, è che tutti lo odono, ed è così di tutte le altre sorgenti d'esperienza. Nella stessa maniera, credo, la sola prova che si possa dare che una cosa è desiderabile, è che gli uomini la desiderano realmente. Non si può dare la ragione per cui la felicità è desiderabile; si dice solamente che ogni persona desidera la sua propria felicità, *his own happines*. È un fatto; e noi abbiamo così la sola prova possibile che la felicità è un bene, *happines is a good;* che la felicità di ciascuno è un bene per ciascuno, e la felicità generale è un bene per tutti, *each person's happines is a good to that person, and the happines, therefore, a good to the aggregat of all persons* » (1).

La teoria utilitaria non si dimostra adunque, si mostra, è evidente, di per sè. E tuttavia di quanti erronei apprezzamenti è l'oggetto, nota il Mill, e sovrattutto di quante accuse! L'accusa più persistente è ch'essa contraddica uno dei sentimenti più rispettabili dell'umanità. Cercare la felicità, si dice, vale quanto cercare il piacere; e supporre che la vita non abbia fine più alto, oggetto migliore e più nobile a cui tendere, è dottrina buona per i porci. Così, dice il Mill, si tratta-

(1) *Utilit.,* c. IV, p. 70; p. 52-53 testo ingl. Cfr. anche *Utilit.*, cap. IV, p. 77; p. 58 testo ingl. Ci sono in questo luogo due cose su cui torneremo in seguito, ma che notiamo anche ora: 1) dal fatto che la felicità si desidera da ognuno, si conclude che la felicità è *desiderabile*, cioè *si deve desiderare;* ma dal fatto si conclude alla *possibilità* di esso, come è noto, non alla *necessità:* 2) dal fatto che ognuno desidera la propria felicità, si conclude che ognuno desidera la felicità generale: ma il salto è enorme, lo vedono tutti.

vano nell'antichità i discepoli di Epicuro; ed oggi i loro continuatori non sono fatti oggetto di comparazioni più pulite da parte dei loro avversari, tedeschi, francesi, inglesi [1]. Quest'accusa però, soggiunge il Mill, tocca piuttosto l'umanità che i discepoli d'Epicuro: si fonda infatti sulla supposizione che gli uomini non siano capaci d'altri piaceri che dei piaceri dei porci! Il vero è invece che la felicità che l'uomo vagheggia, è ben superiore al piacere di cui è soddisfatto l'animale; l'uomo ha facoltà più elevate degli appetiti animali, e ne ha coscienza, « e non v'ha teoria epicurea della vita, che non abbia assegnato ai piaceri dell'intelligenza, dell'immaginazione e dei sentimenti morali, un valore molto più alto, come piaceri, che a quelli della pura sensazione » [2]. Il vero è anche, tuttavia, continua il Mill, che gli scrittori utilitari, pur riconoscendo la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo, non hanno fondata tale superiorità che su considerazioni esteriori di quantità, mentre sarebbe stato necessario aggiungervi considerazioni di qualità [3].

---

(1) *Utilit.*, cap. II, p. 14; p. 10 testo ingl.

(2) *Utilit.*, c. II, p. 15; p. 11 testo ingl. — Osservo che a questo punto il testo francese non rende con verità il testo inglese. Il testo inglese infatti dice così: « is no known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, *a much higher value as pleasures* than to those of mere sensation ». Il traduttore francese traduce invece: « Il n'y a pas de théorie épicurienne de la vie qui n'ait assigné aux plaisirs de l'intelligence, de l'imagination, et du sens moral, une valeur *aussi grande* qu'aux plaisirs des sens ».

(3) Ib. c. II, p. 15-16; p. 11 testo ingl.

La qualità dei piaceri, ecco, secondo il Mill, ciò che all'Epicureismo e all'utilitarismo, in genere, avrebbe risparmiato l'accusa di degradare l'uomo alla condizione del bruto!

Ma come conoscere il valore di un piacere altrimenti che per un rapporto di quantità? Come parlare di qualità nell'apprezzamento dei piaceri? Che cosa s'intende per qualità?

Il Mill si trova qui alquanto imbarazzato, pare a noi, e risponde alla questione in maniera un po' strana. « Se mi si domanda, egli scrive, ciò ch'io intendo per differenza di qualità nei piaceri, o ciò che fa che un piacere abbia maggior valore d'un altro, semplicemente come piacere, non vedo che una sola risposta possibile. Se di due piaceri ve n'ha uno, a cui tutti o quasi tutti quelli che li hanno sperimentati, dànno una preferenza decisa, sens'esservi spinti da alcun sentimento d'obbligazione morale, *irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it*, questo è il piacere più desiderabile. Se uno di questi due piaceri è posto dalle persone che ne sono competentemente informate, *competently acquainted with both,* tanto al di sopra dell'altro, ch'esse lo preferiscono, pur sapendolo accompagnato da una maggior forma di malcontento, e non vorrebbero rinunciarvi per qualsivoglia quantità dell'altro, noi siamo in diritto di attribuire al piacere preferito una superiorità in qualità, di tanto oltrepassante la quantità da render questa, in paragone, di poco conto » (1).

Come vedesi, è una specie di tribunale utilitario che propone il Mill. Ma su che cosa si fonda questo tribunale, per giudicare che un piacere è, in riguardo alla

(1) *Utilit.*, cap. II, p. 16-17; p. 12 testo ingl.

qualità, da preferire ad un altro? Il Mill aggiunge: « È un fatto indiscutibile; quelli che hanno sperimentato egualmente, e sono egualmente in grado di apprezzare e godere due specie differenti di vita, daranno una preferenza di gran lunga più decisa a quella in cui saranno adoperate le loro facoltà più elevate ». C'è una vita animalesca e c'è una vita umana; c'è una vita bassa, inferiore, e c'è una vita elevata, superiore. Alcune poche creature umane accetterebbero forse di cambiare la vita loro colla vita degli animali, se loro si promettesse il pieno godimento dei piaceri di questi: « ma nessun uomo intelligente consentirebbe a divenir pazzo, nessun uomo istruito a divenire ignorante, nessun uomo di cuore e di coscienza a divenire egoista e vile, quand'anche ciascuno di questi si persuadesse che il pazzo, l'ignorante, l'egoista sono più soddisfatti della propria sorte, che essi della loro ». È vero, un essere dotato di facoltà elevate richiede, per essere felice, ben più che un essere di tipo inferiore, e soffre anche più e più profondamente di questo. Ma, non ostante ciò, un essere superiore non potrà mai desiderare di diventare un essere inferiore; sia l'orgoglio che si opponga a ciò, sia l'amore della libertà e dell'indipendenza, « sia un sentimento di dignità personale che possiede ogni creatura umana, sotto una forma o sotto un'altra, e spesso in proporzione colle sue facoltà elevate; sentimento che è esso stesso parte essenziale della felicità ». Chi suppone che questa ripugnanza per una condizione bassa, inferiore, sia un sacrificio della felicità, e che, ad eguali circostanze, l'essere superiore non sia più felice dell'essere inferiore, confonde due cose differentissime: *la soddisfazione*, *the content*, e *la felicità, the happines*. La soddisfazione di un essere inferiore, per quanto piena, completa, non regge al confronto anche d'una mezza felicità d'un

essere superiore, anzi resta al di sotto della stessa infelicità dell'essere superiore. « Meglio vale essere un uomo felice che un porco soddisfatto; meglio vale essere un Socrate malcontento che un imbecille contento » [1].

In conclusione adunque c'è come una scala di facoltà disposte in ordine di nobiltà; a queste facoltà ineguali corrispondono piaceri ineguali; l'esperienza, nostra guida, ce lo insegna, e, ammaestrati alla sua scuola, gli uomini che hanno provate queste diverse specie di piaceri, desiderano gli uni piuttosto che gli altri; trovano gli uni più puri, più elevati degli altri; ritengono gli uni migliori degli altri e più degni dell'uomo. Se qualche uomo desiderasse di cambiare la sua condizione con quella d'un animale inferiore, per avere il pieno godimento dei piaceri di questo, vuol dire che non avrebbe esperienza sufficiente, che sarebbe incompetente, incapace di comparare i piaceri e di recarne giudizio. È ben vero che anche chi è capace di piaceri elevati, li abbandona qualche volta, sotto l'impulso della tentazione, per piaceri inferiori: ma ciò non vuol dire ch'egli non giudichi intrinsecamente superiori i piaceri elevati: vuol dire piuttosto che la tentazione ha fatto tacere il giudizio: è il solito fatto del vedere il meglio e attenersi al peggio. È vero anche che chi ha in gioventù l'entusiasmo per le nobili cose, può diventare, nell'età matura, freddo, indolente, egoista, e abbandonarsi a piaceri ignobili d'ogni maniera: ma ciò vuol

---

[1] *Utilit.*, cap. II, pag. 17-19; p. 12-14 testo inglese. — Riporto le ultime parole nella semplice energia del testo inglese. « It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied ».

dire non già ch'egli scelga volontariamente i piaceri ignobili e inferiori, preferendoli ai nobili e superiori, bensì ch'è diventato incapace di questi. La disposizione ai nobili sentimenti è una pianta delicata, che si dissecca e muore facilmente, se non si fa oggetto di cure amorose; e nei giovani tale pianta muore davvero, «se le loro occupazioni, se la società nella quale sono gettati, non sono favorevoli all'esercizio delle loro facoltà elevate». Invece non s'è dato mai che una persona capace di due specie di piaceri abbia, freddamente e in conoscenza di causa, *knowingly and calmly*, preferito i meno nobili; e se ci fu chi ha tentato di conciliare i meno nobili e i più nobili, fu spezzato, abbattuto in un tentativo ineffettuabile (1).

Dunque non ci può esser dubbio, (il Mill ritorna al punto donde è partito), i giudici che devono giudicare della qualità dei piaceri ci sono, e sono giudici competenti, *competent judges;* l'esperienza li ha fatti tali. « Se si vuole sapere quale di due piaceri è quello che ha maggior valore, *the best worth,* o quale di due modi d'esistenza è il più gradevole, indipendentemente da' suoi attributi morali e dalle sue conseguenze, *apart from its moral attributes and from its consequences,* si deve accettare come definitivo il giudizio di quelli che, per recarne giudizio, hanno le qualità volute della conoscenza dei due; o, se vi sia dissenso fra loro, il giudizio della maggioranza, *the mayority.* E non vi dev'essere la minima esitazione ad accettare questo giudizio sulla qualità dei piaceri, perchè non v'ha altro tribunale a cui riferirsi, al pari che sulla questione della quantità. Che mezzo si ha a determinare qual è il più acuto di due

(1) *Utilit.*, cap. II, pag. 19-21; p. 14-15 testo ingl.

dolori o il più intenso di due piaceri, se non il suffragio di quelli che sono famigliari con ambedue? Nè dolori, nè piaceri sono omogenei, e il dolore è sempre eterogeneo col piacere. Chi deciderà se un piacere particolare vale la pena d'essere acquistato al prezzo d'un dolore particolare, se non quelli che ne hanno fatto l'esperienza? E se, in seguito, queste medesime persone dichiarano che il piacere procurato dall' attività delle facoltà elevate è preferibile nella specie, *in kind,* indipendentemente dalla questione d'intensità, a quelli di cui è suscettibile la natura animale, separata dalle facoltà elevate, perchè non accordar loro su questo punto la medesima fiducia che sugli altri? » (1).

IV.

In questa lunga discussione che riguarda la qualità dei piaceri, e che noi abbiamo seguita, possiamo dirlo, in tutti i giri e le sinuosità in cui s'avvolge, il Mill, lo abbiamo notato anche sopra, si trova singolarmente imbarazzato. Per una parte, egli non vuole uscire dall'utilitarismo, e si capisce perchè utilitarista egli è, e non parla che di piaceri e di felicità; di piaceri inferiori e di piaceri superiori, bensì, di piaceri meno nobili e di piaceri più nobili, ma pur sempre di piaceri; per l'altra, dimentica quasi il piacere e la felicità, per ricordarsi che c'è nell'uomo come un orgoglio, un amore di libertà e di indipendenza personale, un sentimento di

(1) *Utilit.,* c. II, pag, 21-22; p. 15-16 testo ingl. Anche qui la traduzione francese non rende con esattezza il pensiero dell'autore.

dignità, per cui egli, l'uomo, sarebbe disposto a rinunciare ad ogni godimento, ad essere anche infelice, piuttosto che scendere in una condizione inferiore, piuttosto che macchiare comecchesia l'eccellenza della sua natura. Che giova la contentezza, che possa essere l'effetto d'una degradazione? Meglio un uomo infelice che un porco soddisfatto! Nello svolgimento pieno, completo delle facoltà più elevate dello spirito, anche se accompagnato da dolore, è il vero fine dell'uomo! Per verità, che questo sia il fine dell'uomo, il Mill non dice esplicitamente mai, e si sarebbe guardato dal dirlo, chè il suo utilitarismo sarebbe sfumato in tal caso; ma se non c'è la parola, c'è lo spirito; e chiunque abbia letto con attenzione l'*Utilitarismo*, non può non aver sentito aleggiarvi tale spirito. In un luogo della *Logica* poi c'è anche la parola, e non lo spirito solo; sebbene, come succede sempre nello Stuart Mill, si cerchi di attenuarla con successive espressioni, e di volgerla ancora ad un significato utilitario. Ecco il luogo della *Logica* veramente notevole: « Io ammetto pienamente questa verità, che la cultura d'una nobiltà ideale di volontà e di condotta sia, per gli esseri umani individuali, un fine al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della lor propria felicità, o di quella degli altri (in quanto è compresa nella loro). Ma sostengo che la questione stessa di sapere ciò che costituisce questa elevazione di carattere, deve essere decisa riferendosi alla felicità, come a principio regolatore. Il carattere stesso dovrebbe essere per l'individuo un fine supremo, semplicemente perchè questa nobiltà di carattere perfetta, o avvicinantesi alla perfezione, in un numero abbastanza grande di persone, contribuirebbe, più d'ogni altra cosa, a render la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile di questa parola, per il piacere e l'assenza

di dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più, ciò che è ora, quasi universalmente puerile e insignificante, ma quale possono desiderarla e volerla esseri umani, le cui facoltà siano sviluppate a un grado superiore » (1).

Questa pagina nobilissima, inspirata essa stessa da una grande nobiltà di carattere, mostra tutto il cammino della dottrina utilitaria nel più illustre de' suoi rappresentanti. Io credo che più in là non potrebbe andare tale dottrina, senza confondersi colla dottrina avversaria. Certo, si parla anche qui di vita umana felice, e si subordina a questa la nobiltà ideale di volontà e di condotta; certo, si considera come fine supremo la vita umana felice, e mezzo a questa la nobiltà ideale di volontà e di condotta: ma per vita umana felice, si aggiunge poi tosto, non si deve intendere soltanto, quel che si intende comunemente, una vita ricca di piaceri e priva di dolori; è questo il senso umile, volgare di tale parola; e una vita intesa così è una vita puerile e insignificante; si deve intendere anche e sovrattutto una vita elevata, superiore, quale possono desiderarla e volerla esseri umani, le cui facoltà siano sviluppate al limite massimo; una vita perciò che consista nel pieno, nel perfetto svolgimento dell'umana natura.

Poteva il Mill, date le sue premesse, arrivare ad una tale conclusione? Poteva il Mill, ammessi come fine della vita il piacere e la felicità, e nient'altro che il piacere e la felicità, mettere così in alto la mira a cui devono essere rivolte le umane aspirazioni? Una vita che con-

(1) *Logique* etc., vol. II, lib. VI, c. XII, pag. 560. Cfr. il Saggio precedente: *Le « Memorie » dello Stuart Mill e genesi d'una dottrina,* in fine.

sista nel pieno, perfetto svolgimento dell'umana natura, porta con sè la felicità, siamo d'accordo, la vera, l'alta, la degna felicità; ma tale vita è superiore alla felicità, non può subordinarsi ad essa; tale vita ha un pregio suo proprio, un pregio che non le deriva e non può derivarle dalla felicità, che le tien dietro; e chi parla in nome della felicità soltanto, non ha alcun diritto di proporre una tal vita come mezzo alla felicità. D'altra parte, non ha neanche il diritto, chi parla in nome della felicità e del piacere, di parlare di una felicità più alta e meno alta, di piaceri inferiori e superiori, meno nobili e più nobili. Chi si esprime così, è già uscito dalla cerchia dell'utilitarismo: col principio d'utilità non ci sono che piaceri maggiori e piaceri minori, piaceri più intensi e piaceri meno intensi; i piaceri insomma non differiscono che in quantità, non in qualità. Chi parla di qualità nei piaceri, introduce un concetto nuovo, che l'utilitarismo non fornisce e non può fornire; chi parla di qualità nei piaceri e a questa qualità vuole che sovrattutto si badi, ha cessato di porre a fine della vita il piacere, ha posto a fine della vita appunto quella dignità dell'umana persona, che il Mill introduce quasi di sbieco e come di sorpresa, ma che in realtà è anche per lui il solo, il legittimo motivo, per cui si può e si deve aspirare nella vita ai piaceri nobili, elevati; si può e si deve fin anco preferire di non avere alcun godimento, di essere infelici, pur di conservare la pienezza dell'umana natura, di non degradarsi alla condizione del bruto.

L'utilitarismo nel Mill oltrepassa in qualche modo se stesso; gli umili principii da cui muove, non gli permettono di giungere alle altezze a cui giunge; nel suo innalzamento non è una progressione naturale, ma un salto; l'empirismo su cui si fonda, è oltrepassato per una specie di contraddizione all'empirismo stesso, per

una specie di aspirazione individuale assai al di sopra dell'empirismo.

Eppure l'empirismo, strana cosa davvero! torna a far la sua comparsa anche quando e anche dove parrebbe, ed è effettivamente, oltrepassato. Infatti, quando proprio si tratta di stabilire in che cosa stia la qualità dei piaceri, e ci aspetteremmo che si parlasse di *attributi morali* del piacere, della qualità degli atti da cui questo deriva; quando ci aspetteremmo che si penetrasse nell'intimo fondo dell'individuo e si mettesse a nudo, per così dire, quella dignità della persona, quella nobiltà ideale di volontà e di condotta, che il Mill consiglia di sviluppare in noi e in cui sta la migliore felicità; ecco, invece, il criterio più estrinseco e più empirico che si potesse dare mai; una specie di tribunale utilitario, composto di persone *competenti*, cioè di persone che hanno sperimentate le varie maniere di vita e le varie maniere di piacere, e che perciò appunto sanno quali sono i piaceri qualitativamente migliori; al giudizio di questo tribunale infallibile è da ricorrere in ogni caso e senza esitazione, per averne lume sui piaceri che per qualità dobbiamo scegliere, e che più si conformano alla dignità della persona. Se non fosse vero, si crederebbe uno scherzo! Come! Esige la dignità della persona che i piaceri migliori e più nobili siano anteposti ai piaceri più bassi; e la dignità della persona non trova tanto in se stessa da fare la cernita che si conviene; ha bisogno di uscire da sè, ha bisogno di consultare le persone competenti, le persone che hanno fatto esperienza! Ma se nei nostri affari interni dobbiamo rinunciare all'autonomia, al *self-government*, se, in una faccenda di dignità, ne abbiamo così poca da dover ricorrere ad altri perchè ci servano di guida, a che parlare ancora di dignità? In che si esplicherebbe questa dignità, se

non si esplica in un giudizio, che riguarda in qualche modo essa stessa? D'altra parte, le persone competenti, le persone che hanno fatto esperienza delle varie specie di piaceri, e che costituiscono il tribunale utilitario, su che cosa fondano la loro *competenza,* da che cosa sono tratte, nella loro esperienza dei piaceri, a considerare gli uni come inferiori, gli altri come superiori, a distinguerli nella qualità, oltrechè nella quantità? Se è la dignità della loro persona che li induce a far questa distinzione, se è una specie di inspirazione interna, non si capisce perchè tale dignità e tale inspirazione non potrebbe avere anche qualunque altro uomo, e su questo fondamento non potrebbe qualunque altro uomo giudicare dei propri piaceri, senza bisogno di ricorrere a tribunali esteriori di nessuna specie; se è un capriccio, un arbitrio, non si capisce perchè il tribunale utilitario non sarebbe inutile sempre, e dannoso bene spesso.

Il Mill ha introdotto un elemento nuovo nell'utilitarismo, si diceva più sopra, l'interiorità; ed anche in questa parte che riguarda la qualità del piacere e il tribunale utilitario, c'è l'elemento interno, la qualità, che si connette colla dignità della persona, colla nobiltà ideale di volontà e di condotta, anche elementi interni, se altri mai. Ma l'elemento interno sfuma, o quasi, questa volta, e in ogni modo va perdendo del suo valore, quando, per determinarlo, non si trova altra via che l'arbitrato di persone estranee, non il giudizio illuminato e cosciente della persona interessata [1].

---

[1] Cfr. un mio articolo: « *Sul valore di alcune obbiezioni all' utilitarismo dello Stuart Mill* » in *Rivista di filosofia e scienze affini,* Bologna, aprile 1900.

V.

Ma continuiamo l'esposizione della dottrina del Mill, che abbiamo interrotta con osservazioni, miranti, del resto, a farla anche più chiara e precisa.

Resta fisso che la qualità del piacere, la qualità della felicità, comunque stabilita, è elemento da cui l'utilitarismo non può prescindere. Solo a questo patto, osserva il Mill, « la concezione dell'utilità o della felicità, come regola direttiva della condotta umana, è perfettamente giusta » (1). Però l'utilitarismo, ben inteso, comprende qualche altra cosa ancora. Non basta la migliore felicità, se questa è ristretta al solo individuo; bisogna che la felicità s'allarghi; s'allarghi ai nostri simili, a tutti gli uomini. Appunto si raccomandava più sopra la nobiltà ideale di volontà e di condotta, la nobiltà del carattere, perchè, « se si può dubitare che un nobile carattere sia sempre felice, non si può dubitare che renda più felici gli altri uomini, e il mondo guadagni con esso ». « Il principio utilitario non è solamente il principio della più grande felicità dell' agente, *the agent's own greatest happines,* ma ancora quello della più grande felicità totale e generale, *the greatest amount of happines altogether* » (2).

Questa generalità della felicità, osserva il Mill, gli avversari dell'utilitarismo non vogliono riconoscere come propria dell'utilitarismo: ma è una solenne ingiustizia. « Fra la sua propria felicità e quella degli altri, l'uti-

(1) *Utilit.*, c. II, p. 22; p. 16 testo ingl.

(2) *Utilit.*, c. II, p. 22; p. 16 testo ingl.

litarismo consiglia all' individuo d'essere tanto strettamente imparziale, quanto uno spettatore benevolo e disinteressato » (1).

Ma come dal piacer proprio, dalla felicità propria, che è in fondo quello che ciascuno desidera, si può passare a desiderare la felicità degli altri? E come giustifica l'utilitarismo tale passaggio? Il Bentham, s'è già fatto osservare (2), con un ottimismo ostinato e desunto, si direbbe, da una concezione della vita lontana le mille miglia dall'esperienza, identificava nella realtà la felicità individuale e la felicità generale, e tal passaggio trovava perciò naturalissimo. Lo Stuart Mill, invece, riconosce che la felicità individuale e la felicità generale sono nella realtà in contrasto fra di loro. Come fare adunque? Anzitutto sperare nell'opera delle leggi e delle convenzioni sociali. « Converrebbe, scrive il Mill, che le leggi e le convenzioni sociali facessero in modo che la felicità o, per parlare più praticamente, l' interesse di ogni individuo fosse, per quanto è possibile, in armonia coll' interesse generale » (3).

Ma, prodotta dalle leggi e dalle convenzioni sociali, e fondata quindi più che altro, sul timore, quest'armonia sarebbe qualche cosa di estrinseco, priva quindi di vero, di effettivo valore: bisogna intrinsecarla perciò, produrla nell'intimo fondo dell' individuo, produrla nello spirito: solo allora avrà valore: ciò devono fare l'educazione e la pubblica opinione. « Converrebbe, scrive

---

(1) *Utilit.*, c. II, p. 33; p. 24 testo ingl.

(2) Cfr. la mia Memoria citata: « *Ancora intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill. — I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra* », p. 361-362.

(3) *Utilit.*, c. II, p. 34; p. 25 testo ingl.

il Mill, che l'educazione e l'opinione, che hanno così grande potere sul carattere umano, si servissero di questo potere a stabilire nello spirito d'ogni individuo un'associazione indissolubile, *an indissoluble association*, fra la sua propria felicità e il bene di tutti, specialmente fra la sua propria felicità e la pratica delle regole di condotta, negativa e positiva, prescritte dall'interesse generale. Così soltanto l'uomo non sarebbe inetto a concepire la possibilità d'una felicità per se stesso, in armonia con una condotta opposta al bene generale, ma un diretto impulso a promuovere il bene generale, sarebbe, in ogni individuo, uno degli abituali motivi d'azione, e i sentimenti che vi sono connessi, prenderebbero un posto largo e cospicuo nell'esistenza d'ogni creatura » ([1]).

Adunque associazione nello spirito della felicità individuale e della felicità generale, se non associazione nella realtà; associazione nel pensiero, se non nel fatto: quando questo avvenisse, ci sarebbe nell'uomo come un focolare interno di moralità, da cui si diffonderebbero luce e calore in tutti i rapporti sociali. L'ottimismo che il Bentham vedeva nelle cose, lo Stuart Mill mira a trasportare nello spirito!

Ma tale associazione è possibile? L'educazione e la pubblica opinione bastano da sole a formarla? Non potrebbe trattarsi di una creazione artificiale, inetta a resistere alle forze dissolventi dell'analisi? Quand'anche consacrata dall'educazione e dall'opinione, osserva il Mill in proposito, tale associazione potrebbe essere spez-

---

([1]) *Utilit.*, c. II, p. 34; p. 25 testo ingl. Notiamo qui che la traduzione francese non soltanto è inesatta, ma addirittura sbagliata.

zata dall'analisi, se non ci fossero nello spirito dei sentimenti dominanti, che le servissero di fondamento (1). Per fortuna, questi sentimenti ci sono; e sono i sentimenti sociali: essi appunto rinforzano, rendono indissolubile tale associazione (2). « Lo stato sociale, scrive il Mill, è nello stesso tempo così naturale, così necessario, così abituale all'uomo, che, eccetto in alcune circostanze insolite, o per uno sforzo d'astrazione volontaria, egli non si concepisce altrimenti che come membro d'un corpo. Questa associazione si è ribadita sempre più, a misura che l'umanità si è allontanata dallo stato d'indipendenza selvaggia. Tutte le condizioni, quindi, essenziali ad uno stato di società, divengono ogni giorno più una parte inseparabile dell'idea che ci si fa dello stato di cose, in cui si è nati e si deve vivere. Ora.... una società fra eguali non può formarsi, che se si tien conto egualmente di tutti gl'interessi. E, come in tutti gli stati di civiltà ogni individuo, fatta eccezione del monarca assoluto, ha i suoi eguali, tutti sono obbligati a vivere in buoni termini con qualcheduno; e in tutte le età c'è un qualche progresso verso uno stato, in cui sarà impossibile vivere in modo permanente, se si sia in termini diversi con qualcheduno. I popoli giungono così a non poter concepire come possibile per loro uno stato, in cui non si tien conto affatto degl'interessi d'altri

(1) *Utilit.*, c. III, p. 62; p. 46 testo ingl.

(2) *Utilit.*, c. III, p. 63; p. 46 testo ingl. « Questo fondamento solido è quello dei sentimenti sociali dell'umanità; è il desiderio d'essere in unione coi nostri simili, desiderio che è già un principio potente nello spirito umano, e che, felicemente, grazie all'influenza della civiltà in progresso, e, anche senza essere inculcato espressamente, tende a divenire ogni giorno più intenso ».

popoli. Essi sono nella necessità, *under a necessity*, di concepire se stessi come astenentisi, almeno, dalle ingiurie più gravi e, non fosse che per protegger se stessi, come non cessanti mai dal protestare contro queste ingiurie. Essi sono abituati a cooperare cogli altri e a proporre a se stessi un interesse collettivo e non individuale, come fine delle loro azioni. Finchè cooperano, i loro fini sono identificati con quelli degli altri: e c'è qui almeno un temporaneo sentimento che gl'interessi degli altri sono i loro propri interessi. Non solamente ogni rafforzamento dei legami sociali, ogni normale accrescimento della società fa che ogni individuo abbia un interesse personale più forte a tener conto praticamente del benessere degli altri; ma lo conduce anche a identificare più e più, *to identify more and more*, i suoi sentimenti col loro bene, o almeno con un grado sempre crescente di rispetto pratico pel loro bene. Come per istinto, *as instinctively*, l'individuo giunge ad aver coscienza di se stesso, come d'un essere che deve naturalmente dei riguardi agli altri. Il bene degli altri diviene per lui una cosa naturale e necessaria, *naturally and necessary*, a raggiungere, come una delle condizioni fisiche della propria esistenza » [1].

Così l'associazione, che si forma nello spirito, tra la felicità individuale e la felicità generale, per opera dell' educazione e della pubblica opinione, è rinforzata, come si è detto, e resa indissolubile dai sentimenti sociali. Ma i sentimenti sociali alla loro volta, risulta dal brano riferito ora, sono l'effetto d'un'altra associazione tra lo stato dell'uomo individuo e la società.

---

[1] *Utilit.*, c. III, p. 63-64: p. 46-48 testo ingl. Anche qui non sempre esatta la traduzione francese.

L'individuo non può nè nascere, nè vivere indipendentemente dalla società; giunge perciò a un punto da non potersi neanche concepire separato dalla società; e perciò è tratto naturalmente ad avere dei riguardi pei suoi simili, a considerarli parti di sè, a riguardare il bene loro come una cosa tanto necessaria per lui, quanto provvedere alle condizioni fisiche della sua esistenza. La favola antica narrava delle membra del corpo umano che, naturalmente congiunte, vollero separarsi poi e mettersi in opposizione colla natura. Lo Stuart Mill ci presenta gli esseri umani, naturalmente disuniti, perchè naturalmente egoisti, e non pensanti che al proprio piacere, divenire a poco a poco membri del corpo sociale, parti d'un tutto, cifre della gran somma umana, e divenirlo a tal segno che non possono più essi stessi concepirsi altrimenti; che non possono, nel pensiero, più separarsi dalla somma che compongono, dal tutto in cui sono assorbiti (1).

Qual è il risultato di questo intreccio d'associazioni? Non v'ha dubbio: è il formarsi della coscienza morale nell'individuo. « Ogni individuo, scrive il Mill, ha ora la concezione profondamente radicata, *deeply-rooted conception,* ch'egli è un essere sociale, e questa concezione tende a fargli sentire, come una sua necessità naturale, che i suoi sentimenti e il suo fine siano i medesimi che quelli dei suoi simili. Se le differenze d'opinioni e di cultura intellettuale gl'impediscono di associarsi a tutti i loro sentimenti reali, egli ha bisogno tuttavia di sentire internamente che il loro fine ed il suo non sono opposti; di sentire che non desidera il contrario di ciò ch'essi desiderano realmente, cioè il loro bene, ma che, anzi, vi coopera » (2).

---

(1) Guyau, *Morale anglaise contemporaine,* p. 78.

(2) *Utilit.,* c. III, p. 67; p. 50 testo ingl.

E questa coscienza morale, questa *moral faculty,* come la chiama il Mill, benchè acquisita e non innata, si deve però considerare come naturale. « Parlare, ragionare, costruire città, coltivare la terra sono tutte cose naturali all'uomo, e sono tuttavia facoltà acquisite... Al pari di queste facoltà, la facoltà morale, se non è una parte della nostra natura, vi cresce però naturalmente; al pari di queste, essa è capace, fino a un certo punto, di nascere spontaneamente, e, per mezzo della cultura, giungere a un alto grado di svolgimento » (1).

In possesso d'una coscienza morale, d'una facoltà morale, l'uomo, si capisce, può uscire da sè, può andare ad altri; può non preoccuparsi soltanto della propria felicità, ma anche di quella degli altri; può, perfino, dimenticare se stesso e non pensare che agli altri. Ecco come per lo Stuart Mill l'utilitarismo giustifica il passaggio dalla felicità propria alla felicità altrui! Nel Bentham, che non ammetteva coscienza morale, questo passaggio era una finzione; l'uomo nella felicità degli altri cercava, in fondo, la felicità propria; nello Stuart Mill è una cosa reale e d'un effettivo valore, è una seria associazione d'idee, è l'effetto della coscienza che è, in ultimo, una facoltà naturale dell'uomo. Fino allo Stuart Mill l'utilitarismo non avea potuto dire all'uomo: « Disinteressati, agisci semplicemente in vista della felicità

(1) *Utilit.,* c. III, p. 61; p. 45 testo ingl. Cfr. anche p. 67-68. « In molte persone i sentimenti simpatici sono meno forti dei sentimenti egoistici; qualche volta anche fanno difetto. Ma in quelli in cui sono, questi sentimenti hanno tutti il carattere di sentimenti *naturali;* quelli che li possiedono, *non li credono una superstizione dell'educazione, una legge imposta dispoticamente dalla società, ma un attributo di cui non sarebbe bene per essi esser privi* ».

generale », l'interesse essendo sempre in fondo ad ogni azione, per quanto in apparenza disinteressata. Collo Stuart Mill il disinteresse s'è come piantato nell'intimo dell'individuo, è diventato un vero, un legittimo motivo d'azione. « Gli utilitari, scrive il Mill, non hanno mai cessato di reclamare come appartenente a sè, collo stesso buon diritto che agli stoici o ai trascendentalisti, la morale del sacrificio personale. La morale utilitaria riconosce nelle creature umane il potere di sacrificare il loro più gran bene per il bene degli altri. Solamente, essa non vuole ammettere che il sacrificio abbia un valore come tale. Un sacrificio che non aumenti o non tenda ad aumentare la somma totale della felicità, è considerato come inutile » [1].

VI.

Nobilitata col criterio della qualità dei piaceri, fatta larga e comprensiva coll'abbracciare la felicità degli altri, la dottrina utilitaria, crede il Mill, non potrà più essere accusata di degradare l'uomo alla condizione del bruto, o di finire nell'egoismo. Ma anche altri cangiamenti importanti subiva la dottrina utilitaria per opera del Mill.

C'è nell'uomo un'obbligazione morale, un sentimento del dovere? E può la dottrina utilitaria rendersene ragione? Il Mill non ne dubita. L'associazione delle idee

---

[1] *Utilit.*, c. II, p. 32-33; p. 24 testo ingl. Cfr. il capitolo I della mia Memoria: « *La morale utilitaria dello Stuart Mill* », in *Memorie del R. Istituto Lombardo*, vol. XXI, XII della serie III, fascicolo I, 1899.

che ha formato la coscienza, formerà anche l'obbligazione morale. In che modo? Ecco. L'obbligazione morale è in origine la stessa cosa della sanzione; sentirsi obbligati a fare un'azione vuol dire in origine sentirsi minacciati, se non si fa, dover rispondere di essa, subendo un castigo. È tanto vero che la minaccia del castigo è la fonte prima dell'obbligazione, che essa si trova ben di rado o manca affatto dove manca tale minaccia: i despoti d'Oriente, ad esempio, a cui nessuno può domandar conto del loro operato, non si sentono obbligati; e nelle società dove si conservano nettamente le divisioni delle caste e delle classi, gli uomini mostrano bensì il sentimento vivo dell'obbligazione e della responsabilità di fronte ad eguali, che possono domandar conto delle loro azioni; ma non ne lasciano scorgere la minima traccia di fronte ad inferiori, che non lo possono. Ma dunque l'obbligazione non è altro, in fondo, che l'aspettazione e il timore d'un castigo? E dove va allora quel che di intimo e profondo, ch'è il suo carattere essenziale? Lo Stuart Mill osserva che, quando s'è pensato per lungo tempo che un dato castigo è la conseguenza d'una data azione, l'associazione tra il castigo e l'azione si fa così stretta e indissolubile che uno dei due termini, per così dire, si distrugge nell'altro, e l'azione diventa dolorosa in se stessa e lo spirito se ne allontana, quand'anche, in un caso particolare, si potesse esser sicuri di compierla, senz'averne a temere alcuna conseguenza dolorosa [1]. L'azione assume

---

[1] *Philosophie de Hamilton*, p. 557-558. Cfr. anche *Philosophie de Hamilton*, p. 568. « Fin dalla prima infanzia l'idea della malvagia azione (vale a dire dell'azione proibita o dell'azione dannosa per gli altri) e l'idea di punizione si pre-

così, ai nostri occhi, come un'intrinseca reità e sconvenienza, e noi proviamo come una necessità interiore ad astenercene. Questo per il lato negativo dell'obbligazione. Per il lato positivo è la stessa cosa. In origine si fa un'azione buona, per averne il premio e la lode: azione buona e premio si associano dunque nella nostra mente; si associano e si fondono, a lungo andare, finchè il premio si dimentica e si fa l'azione e si sente l'obbligo di farla, indipendentemente dal premio, anzi anche nell'ipotesi che, anzichè il premio, le andasse congiunto il castigo.

Così in gran parte nasce nel nostro spirito quel sentimento che dicesi obbligazione morale e dovere; diciamo in gran parte, perchè non è escluso che altre associazioni, per dir così, collaterali e di altri elementi concorrano a formarlo: il sentimento religioso nelle varie sue forme, i ricordi dell'infanzia, l'amor proprio, il desiderio d'essere stimati, fin l'umiltà, e così via. Questa complicazione estrema è anzi la causa di quella specie di carattere mistico, che si attribuisce all'idea di obbligazione morale e di dovere (1); perocchè, non ostante la luce che tenta di farle intorno la teoria dell'associazione, non ostante l'analisi a cui si sottopone, essa si presenta a noi pur sempre come nell'ombra e nel mistero (2).

---

sentano insieme al nostro spirito; e l'intensità dell'impressione fa che l'associazione che le lega, ci offra il più alto grado d'intimità. È egli estraneo e contrario alle abitudini dello spirito umano, che noi possiamo in queste circostanze conservare il sentimento e dimenticare la ragione che gli serve di base? ».

(1) *Utilit.*, c. III, p. 56-57; p. 41-42 testo ingl.

(2) Cfr. il capitolo III della mia Memoria citata: « *La*

Non sono dunque incompatibili colla dottrina utilitaria la coscienza morale, l'obbligazione morale, il sentimento del dovere; l'associazione s'incarica in qualche modo di formare nell'intimo dell'individuo tutte queste cose, e a riavvicinare per questa via la morale induttiva alla morale intuitiva.

È incompatibile colla dottrina utilitaria la virtù? Neppure. Il filosofo utilitario può parlare di virtù col diritto stesso del filosofo intuitivo: soltanto, egli ne dà una spiegazione diversa.

Anzitutto, osserva il Mill, il fatto certo, incontestabile, ché gli uomini desiderano la virtù, l'assenza del vizio, non meno realmente del piacere e dell'assenza del dolore, fa concludere ad alcuni, troppo in fretta, che adunque accanto alla felicità vi sono altri fini d'azione, e che la felicità non è il solo principio della moralità. Io sostengo invece, egli aggiunge, che anche il desiderio della virtù riducesi, in origine, al desiderio della felicità, e che soltanto in seguito la virtù diventa un fine per sè, diventa qualche cosa che si desidera e si deve desiderare, indipendentemente dalla felicità a cui possa condurre. Si comincia dal desiderare la virtù per gli effetti buoni che produce: non c'è in origine altra ragione di desiderarla, che la sua tendenza a produrre il piacere o ad allontanare il dolore. Ma, una volta formata l'associazione tra il mezzo e il fine, si giunge a considerare la virtù come un bene in se stesso, *a good in itself,* e a desiderarla colla stessa intensità, con cui si desidera qualunque altro bene, *as such with as great intensity as any other good* (¹). Succede della virtù quello stesso che

---

Morale utilitaria dello Stuart Mill », che tratta largamente della sanzione e dell'obbligazione morale nello Stuart Mill.

(¹) *Utilit.,* c. IV, p. 75; p. 56-57 testo ingl.

del denaro. Originariamente non v'ha nel denaro cosa più desiderabile, che nel primo mucchio di ciottoli rilucenti; si desidera non per se stesso, ma per le cose che permette d'acquistare. E tuttavia l'amor del denaro diventa poi una delle più grandi forze motrici della vita umana: e in molti casi si desidera il danaro per se stesso, come se avesse un valore intrinseco, indipendentemente dal fine. « Il desiderio di possederlo è spesso più forte del desiderio d'usarne, e va sempre ingrandendo, finchè assorbe e domina tutti i desideri d'andare al fine ». Così anche il desiderio del potere e il desiderio della gloria: gloria e potere prestano un aiuto immenso alla soddisfazione degli altri nostri desideri: ma appunto l'associazione tra gli altri nostri desideri e i desideri del potere e della gloria, dà a questi ultimi un'intensità particolare e dominante: si finisce col considerare il potere e la gloria come massimi beni in loro stessi. « La vita, conclude il Mill, sarebbe una povera cosa, assai mal provvista di sorgenti di felicità, se la natura non avesse fatto in modo che le cose dapprincipio indifferenti, ma conducenti o altrimenti associantisi alla soddisfazione di desideri primitivi, divenissero esse stesse sorgenti di piacere d'un valore più grande dei piaceri primitivi, per stabilità e intensità » (1). Appunto la virtù, secondo la dottrina utilitaria, è un bene di questa specie. « V'ha però fra essa, osserva il Mill, e gli altri beni, come il danaro, il potere, la gloria, questa differenza, che l'amore di questi rende spesso l'individuo nocivo agli altri, mentre il coltivare con disinteresse la virtù rende l'individuo benefico ai suoi simili. Per conseguenza la dottrina utilitaria, mentre tollera e approva gli altri desideri acquisiti fino

(1) *Utilit.*, c. IV, p. 73-75; p. 55-56 testo ingl.

al punto oltre il quale diverrebbero dannosi alla felicità generale, ordina ed esige che si coltivi l'amore della virtù al più alto grado possibile, *up to the greatest strength possible*, come la più importante di tutte le cose per la felicità generale » (1).

Ed ecco come la virtù non è incompatibile coll'utilitarismo! ecco come l'utilitarismo può sostenere con lo stesso diritto di qualunque altra scuola, che la virtù non soltanto si desidera, ma si deve desiderare per se stessa; il culto disinteressato della virtù, anche se non rende felice l'individuo che lo professa, rende sicuramente felici gli altri.

Come si vede, anche questa teoria della virtù nel Mill è una forma ancora della teoria dell'associazione.

E una forma, fino a un certo punto almeno, della teoria dell'associazione, sarà anche nel Mill la dottrina della giustizia, che costituisce l'ultima parte del suo *Utilitarismo,* e di cui abbiamo indicato già altrove (2) i concetti capitali.

VII.

L'associazione adunque è come il *deus ex machina,* possiamo dire, di tutto l'utilitarismo del Mill: essa spiega

---

(1) *Utilit.*, c. IV, p. 75-76; p. 57 testo ingl. Cfr. per la dottrina della virtù nello Stuart Mill il cap. IV della mia memoria citata: « *La Morale utilitaria dello Stuart Mill* ».

(2) Cfr. la mia Memoria citata: « *Ancora intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill. — I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra* », p. 352-363; e il cap. V dell'altra mia Memoria: « *La Morale utilitaria dello Stuart Mill* ».

la coscienza morale, l'obbligazione morale, il sentimento del dovere, la virtù, la giustizia; per essa il Mill si crede in diritto di introdurre nell' utilitarismo quello che gli mancava, l'interiorità, e di dargli, come si diceva (1), quel profumo di sentimento e di idealità, che lo rende così degno di rispetto anche da parte de' suoi avversari.

Però può veramente l'associazione produrre tanti miracoli? Può l'associazione, per quanto meravigliosa nei suoi effetti, specialmente se ristretta al solo individuo, intrinsecare l'estrinseco, trasformare ciò che si fa in ciò che si deve fare, cambiare in contingente il necessario, il transeunte in permanente, il particolare in generale? Può render ragione della coscienza morale, dell'obbligazione, del dovere, dell'amore della virtù e degli altri fenomeni morali?

La dottrina dell'associazione non ha più oggi l'autorità che aveva alcuni anni or sono. Nessuno direbbe oggi ciò che diceva lo Stuart Mill, che la legge d'associazione è, per la psicologia, quello che è, per l'astronomia, la legge d'attrazione universale. Dopo la critica così originale e profonda di Luigi Ferri, specialmente, non occorre insistere più oltre sull'insufficienza dell'associazione a spiegare i fenomeni dello spirito (2). Nel caso speciale della coscienza morale, c'è, anzitutto, nel Mill una deplorabile confusione tra il *desiderio generale della felicità* e il *desiderio della felicità generale*. Dal fatto che ciascuno desidèra la felicità, la sua, s'intende, lo Stuart Mill, colla massima disinvoltura, conclude che ciascuno

(1) Vedi il Saggio precedente: « *Le Memorie dello Stuart Mill e genesi d'una dottrina* », in fine.

(2) Luigi Ferri « *La psicologia dell'associazione dall'Hobbes fino ai nostri giorni* », Roma, Bocca.

desidera la felicità generale; quasi, osserva in tono canzonatorio il Guyau, dal fatto che il ladro desidera la sua felicità e il gendarme la sua, dovesse seguirne che il primo desideri e deva desiderare la felicità del secondo, e il secondo quella del primo [1]. Non derivando adunque dal desiderio della felicità propria il desiderio della felicità altrui, anzi potendosi ragionevolmente sostenere che i due desideri si elidono, come si potrà ammettere che la felicità generale e la felicità individuale s'associno nel pensiero per modo da non potersi più disgiungere, dando luogo così alla coscienza morale?

Lo Stuart Mill avea pure osservato che non si fondava sui fatti l'ottimismo del Bentham, secondo cui l'interesse individuale e l'interesse generale sono sempre congiunti nella realtà. Perchè adunque va ora a finire in un ottimismo di poco diverso, si potrebbe anzi dire, sostanzialmente identico, dal momento che non si possono congiungere nello spirito se non le idee di cose, che siano effettivamente congiunte nella realtà? Tutto ciò che si trova nello spirito, secondo lo Stuart Mill, non è che il risultato di esperienze accumulate e associate. Se adunque si forma nello spirito un'associazione d'idee, i cui oggetti non siano mai o assai di raro congiunti nella realtà, questa non è che un'illusione; e illusione è appunto la coscienza morale, risultato di simile associazione, a cui pure è riservato il governo della vita.

Ma lasciamo questo, e ammettiamo pure che l'associazione fra la felicità individuale e la felicità generale sia possibile nel pensiero; ammettiamo che l'idea oltre-

---

[1] *Morale anglaise*, pag. 247.

passi il fatto e la natura; che l'intelligenza faccia il miracolo di sostituire ad un'associazione, che solo qualche rara volta si verifica nella realtà, un'associazione perfetta, senza soluzione di continuità; ammettiamo che in me si produca a poco a poco, per via di associazione, un qualche cosa per cui, quando vorrei sacrificare l'interesse altrui al mio, mi trovi di fronte ad una specie d'impossibilità mentale, come quando volessi affermare che due e due fanno cinque; e mi senta quindi come obbligato ad astenermi. Ammettiamo ciò. Se non che quest'impossibilità mentale, quest'obbligazione non saranno più tali per noi, quando saremo riusciti a spiegarci come esse sono venute formandosi. Persuadiamo a noi stessi che qualunque nostra credenza è il risultato d'un'associazione d'idee, e non ha altro fondamento; e tosto questa persuasione s'associerà colla credenza medesima, e finirà col distruggerla. Persuadiamo a noi stessi che quell'impossibilità mentale, quell'obbligazione, quel non so che che ci spinge a rispettare gli altri e a volere il bene generale, è nulla più che una meccanica associazione d'idee, e tosto ci parrà irragionevole questo rispetto, e saremo indotti a passare oltre. Di due cose l'una, osserva il Guyau, o l'identità degli interessi esiste in fatto, e allora l'associazione delle idee non è che la riproduzione dei fatti, e si ricade nel sistema del Bentham; o l'identità degl'interessi non esiste in fatto, e allora il crederyi sarebbe fare un'induzione erronea, sarebbe andar contro la logica, sarebbe come obbligare la ragione ad essere irragionevole (1).

Una qualunque associazione subbiettiva a cui non corrisponda un'associazione obbiettiva, appena si renda co-

---

(1) *Morale anglaise*, pag. 285.

sciente, con ciò stesso si distrugge, e non soltanto si distrugge teoricamente, diremo così, ma anche praticamente, nei suoi effetti pratici. Bisogna che l'uomo ignori che la sua coscienza morale è nulla più che il risultato d'un'associazione d'idee, perchè essa continui ad esercitare la sua efficacia su di lui; bisogna che rimanga incosciente, per così dire, avvolta nelle tenebre del mistero, perchè del mistero conservi il prestigio e quel che di sacro e solenne, ch'è la sua caratteristica essenziale. Svelate invece il mistero, togliete via la mistica cortina che nasconde l'oracolo ad occhio profano; per uscir di metafora, rendete cosciente l'incosciente; e tutto è perduto; l'incosciente non agisce che a condizione di rimanere incosciente.

Nel sistema del Mill l'uomo è come uno schiavo incatenato da così lungo tempo da catene invisibili, che l'idea della schiavitù s'è associata all'idea che esso si fa della vita; anche se gli togliete le catene, egli si crede schiavo pur sempre, e opera come uno schiavo, per l'abitudine e l'associazione. Ma persuadetegli davvero che le catene sono spezzate, che non esistono più che nel suo pensiero; persuadetegli che, in fondo, è egli stesso che si toglie la libertà, senza saperlo, che si circonda di ostacoli; e tosto la libertà più sconfinata succederà a quello stato, e moti disordinati e incomposti, per tutti i versi, in tutte le direzioni, ne saranno la conseguenza. Così, singolare contraddizione davvero! finchè un uomo non sarà associazionista, utilitario, finchè non avrà abbracciato il sistema del Mill, crederà all'efficacia della coscienza, e si lascierà guidare da essa, non sapendo che è il risultato di una fallace associazione d'idee, e quindi una illusione; a mano a mano invece che s'addentrerà nel sistema, andrà in lui spegnendosi la fede del dovere, che la coscienza gl'impone, d'essere disin-

teressato, e si spegnerà affatto, quando avrà abbracciato interamente il sistema in sè e nelle sue conseguenze.

Ma lo Stuart Mill potrebbe osservare che non si tratta, nel caso della coscienza morale, di sole idee associate, ma anche di sentimenti; e che alla necessità intellettiva che ci porta ad associare gl'interessi, si aggiunge in qualche modo una necessità sensibile. Infatti, quando noi rompiamo bruscamente l'associazione intellettiva fortificata dall'abitudine, quando colla volontà ci opponiamo all'intelligenza, quando operiamo contrariamente alla coscienza morale, non rispettando gli altri, anzi al bene nostro sacrificando quello degli altri, sentiamo come uno strappo interno; un sentimento doloroso ci persegue, il rimorso fa sentire in noi la sua voce. Sicchè, potrebbe concludere il Mill, la coscienza morale è come sotto la protezione del sentimento, e da questo l'efficacia sua è salvaguardata e rinvigorita.

Sia pure, rispondiamo noi; ma questo dolore, questo rimorso, quando sapremo che non è in fondo ancora che il risultato d'un'associazione d'idee, e quindi d'una illusione, come potrà ancora sussistere? Perchè dovremo noi provare un dolore qualsivoglia a rompere un'associazione d'idee, quando abbiamo la coscienza di non rompere che un'associazione, di non separare che delle idee, di non dissipare e combattere che un'illusione, una chimera? Lo stesso Stuart Mill scrive che « le associazioni morali che sono interamente una creazione artificiale, quando la cultura intellettuale è molto progredita, sono combattute dalla forza dissolvente dell'analisi, *the dissolving force of analysis* » (1). Precisamente così. Come adunque pretendere che la coscienza morale,

(1) *Utilit.*, c. III, pag. 62; p. 46 testo ingl.

l'obbligazione, il dovere, che sono pure, nella teoria del Mill, nulla più che associazioni artificiali e meccaniche, possano resistere inalterabili agli assalti, anzi si fortifichino e s'ingagliardiscano sempre più, e formino come una seconda natura, per avere a combattere tutto ciò che c'è di naturale nell'uomo? Diciamo tutto ciò che c'è di naturale nell'uomo, perchè l'uomo è naturalmente egoista, l'uomo è naturalmente portato a dar di piglio nelle persone e negli averi; ed è l'associazione, l'associazione provocata dalla vita sociale, che lo trasforma in altruista.

Non ostante tutti i tentativi, adunque, e, diciamolo subito, generosi tentativi, per provvedere l'uomo d'una coscienza, d'un'obbligazione morale, d'un sentimento del dovere, il Mill non ci è riuscito. La coscienza, l'ob-l'obbligazione morale, il sentimento del dovere, ecc. nel Mill sono qualche cosa di artificiale e meccanico; sono un qualche cosa che sta, per così dire, alla superficie dello spirito, senza penetrarvi addentro; un qualche cosa che non ha alcuna consistenza reale, destinato perciò a scomparire al primo soffio dell'analisi e della critica. « Si crede generalmente, scrive lo Stuart Mill, che chi vede nell'obbligazione morale un fatto trascendente, una realtà obbiettiva, appartenente alla sfera « delle cose in sè », *things in themselves*, sia più disposto a obbedire a questa obbligazione, di chi la credesse puramente subbiettiva, avente sede solamente nella coscienza umana » [1]. Ma qui non si tratta di realtà obbiettiva o di realtà subbiettiva; si tratta semplicemente di realtà. È una realtà veramente la vostra coscienza morale, la vostra obbligazione? Se fosse una realtà sub-

(1) *Utilit.*, c. III, p. 58; p. 43 testo ingl.

biettiva, se avesse sede veramente nell'intimo fondo del nostro essere, si avrebbe quanto è necessario: appunto l'obbligazione dev'essere tutta intrinseca, non venirci comecchessia dal di fuori. Ma, nel vostro sistema, la coscienza morale e l'obbligazione non hanno questa realtà subbiettiva; sono illusioni, chimere; gli uomini, come esseri morali, non sono che un tessuto d'idee associate.

Le stesse osservazioni, o press'a poco le stesse, si potrebbero fare allo Stuart Mill per quello che riguarda la virtù.

Quando l'uomo fosse persuaso che, in fondo, il desiderio della virtù per se stessa non è che l'effetto d'una illusoria associazione d'idee, e che, in ultima analisi, quello ch'egli desidera non è già la virtù per sè, ma il piacer suo, la sua felicità; quando fosse persuaso che la virtù è, in fondo, null'altro che una creazione artificiale, un essere di ragione, un fantasma, come a buon diritto la chiamava il Bentham, dal suo punto di vista; come potrebbe darsi che ancora egli fosse disposto ad attribuirle qualche pregio, a dimenticare se stesso per essa, a sacrificarsi in taluni casi? Io credo che, quando la virtù richiedesse sacrifici, ed è raro che non ne richieda, di piccoli o di grandi, l'uomo, persuaso che non è che una chimera, per quanto attaccato ad essa, per quanto affezionato a questa creatura del suo pensiero, non vorrebbe sobbarcarvisi; e i voti del Mill che l'amore della virtù abbia a diffondersi sempre più nel mondo, non potrebbero pienamente adempirsi.

E poichè, in ultimo, nel sistema del Mill, sono una illusione la virtù, la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere; poichè l'esperienza e l'associazione ristrette al solo individuo, non valgono a creare la moralità dentro l'uomo, e non riesce possibile passare dall'esterno

all'interno, intrinsecare l'estrinseco; poichè il punto di partenza è pur sempre il piacere e la felicità individuale; a che ancora parlare di qualità nei piaceri e trovare insufficiente il criterio esteriore della quantità, a cui il Bentham, conseguente sempre, s'era arrestato? A che parlare di nobiltà, di dignità ideale di volontà e di condotta, di elevatezza di carattere? Certo, di tutto questo è necessario parlare in morale, e l'averne parlato con tanta energia e con tanto calore, è prova dell'animo nobilissimo del Mill. Ma se ne può parlare a buon diritto, e con conseguenza, allora soltanto che nel fondo del nostro essere ci sia qualche cosa in germe, da cui la nobiltà, la dignità e l'elevatezza possano, per così dire, sgorgare; non quando manchi affatto quel *primum*, di cui queste sono come il naturale svolgimento; quando anzi vi sia tutto ciò che di più contrario a queste si può immaginare. In tal caso gli artifici e le combinazioni, per quanto industriose, non valgono (1).

---

(1) Cfr. la mia « *Dottrina della Coscienza morale nello Spencer* », p. 36-44, dove sono queste ed altre considerazioni ancora intorno alla dottrina dello Stuart Mill; e cfr. anche il cap. VII « *Conclusione* » della mia Memoria citata: « *La Morale utilitaria dello Stuart Mill* ».

HERBERT SPENCER

I (1).

Ippolito Taine in un capitolo assai suggestivo della sua *Storia della letteratura inglese*, consacrato allo Stuart Mill, scrive: « Io era a Oxford l'anno passato, durante le sedute dell'*Associazione Britannica per il progresso della Scienza*.... Ammiravo quello zelo, quella solidità di spirito, quell'organizzazione delle scienze, quelle sottoscrizioni volontarie, quell'attitudine all'associazione e al lavoro, quella grande macchina spinta da tante braccia, e così ben costruita per accumulare, controllare e classificare i fatti. E tuttavia in tale abbondanza c'era un vuoto: quando leggevo i resoconti, credevo d'assistere a un congresso di capi d'opificio; tutti quegli scienziati verificavano particolari e si scambiavano ricette. Mi pareva sentire sovrintendenti d'officina occupati a comunicarsi i loro processi per la concia del cuoio o la tintura del cotone: le idee generali erano assenti. Io me ne lamentavo con un mio amico inglese, e la sera, in casa sua, in quel grande silenzio che avvolge laggiù una città universitaria, ne cercavamo insieme le ra-

(1) *Commemorazione* letta alla R. Accademia scientifico-letteraria di Milano il 30 gennaio e all'Accademia Olimpica di Vicenza l'11 marzo 1904.

gioni.... Un giorno gli dissi: la filosofia vi manca, intendo quella che i Tedeschi chiamano metafisica. Voi avete degli scienziati, non avete dei pensatori ».

Il giudizio del Taine intorno al carattere peculiare del pensiero inglese, tutto volto alla ricerca dei particolari e poco curante delle idee generali, mirante sempre ad uno scopo pratico, positivo, tangibile quasi, nessuno ripeterebbe oggi nella sua crudezza, così com'è, dopo lo Spencer. Vero in gran parte per la filosofia di quel paese, che, anche nei suoi più grandi rappresentanti, lo Stuart Mill non escluso, si compiace dell'analisi, della descrizione minuta, e, più che di formare un sistema, una dottrina definita e ben chiusa in se stessa, si occupa sparsamente di varie questioni, a mano a mano che si presentano alla sua indagine, quel giudizio va modificato profondamente di fronte al grande filosofo or ora scomparso.

Herbert Spencer è un filosofo davvero, un filosofo nel senso aristotelico e tedesco della parola. Nei molti e poderosi suoi scritti egli ha svolto un intero sistema, servendosi di un unico principio fondamentale e di un metodo uniforme: in una sintesi grandiosa, una specie di *Somma* laica, egli ha accolto e ordinato il sapere del suo tempo; e tutti i fenomeni dell'universo, dai più umili ai più alti, hanno posto in essa, e tutti ne ricevono luce e vi si coordinano, come parti di un immenso organismo.

È un'immane costruzione quella ch'egli ha innalzato, una di quelle costruzioni ideali ciclopicamente salde e compatte, a cui non eravamo avvezzi da tempo, e di cui si ha esempio soltanto in qualche sistema del passato; nei sistemi d'Aristotele o dello Spinoza o del Kant: di fronte ad essa si prova quell'impressione profonda, non priva di sgomento, che si ha dinanzi ai grandi spetta-

coli della natura o dell'arte, mirando i quali noi ci sentiamo piccini, e la pochezza nostra pare riceva anche maggiore rilievo dalla schiacciante, paurosa potenza dell'infinito.

Rammento ciò che un grande poeta, l'Heine, scriveva dello Spinoza: « La lettura dello Spinoza ci colpisce come l'aspetto della grande natura nella sua calma vivente; è una foresta di pensieri alti come il cielo, le cui cime fiorite s'agitano in movimenti ondulatori, mentre i loro tronchi ben fermi affondano le loro radici nella terra eterna; si sente ne' suoi scritti spirare un soffio che vi commove in una maniera indefinibile; si crede respirare l'aria dell'avvenire ».

Queste parole del poeta tedesco si possono applicare appuntino allo Spencer: esse rendono perfettamente la singolare impressione, fatta insieme d'ammirazione e di trepidanza, che tutti proviamo alla lettura delle sue opere.

Poichè il sistema suo non è soltanto una costruzione ideale, che faccia testimonianza d'un intelletto potente, ed abbia colla realtà, come tanti altri sistemi, assai scarso rapporto, colosso dalla testa d'oro e dai piedi d'argilla, castello incantato dell'Ariosto, campato in aria. Lo Spencer non volle solo che il suo sistema avesse un valore speculativo e razionale; volle anche fondarlo sui risultati della scienza, e quindi, in ultimo, sull'osservazione e l'esperienza, sulla base solida dei fatti. L'osservazione e l'esperienza hanno una vera tradizione in Inghilterra, sono come l'atmosfera intellettuale di quel mirabile paese: osservatore anzi tutto e sovra tutto, l'Inglese ama solo ciò che è definito e concreto, rifugge da teorie *a priori*, da affermazioni che, per quanto ingegnose, non abbiano la loro prova nei fatti: lo Spencer che, nell'amore della sintesi e della generalizzazione e

quindi nello spirito filosofico, si distaccava dal suo popolo, si tenne però stretto a questo nel congiungere allo spirito filosofico la tendenza sperimentale e scientifica. Si direbbe anzi che egli, primo nel suo paese, abbia concepito il grande disegno di costruire una filosofia sulla scienza e colla scienza, e mirasse a fondere in una sintesi superiore le tendenze più diverse ed opposte: razionalismo e scienza, scuola intuitiva e scuola sperimentale, scuola nativistica e scuola genetica, filosofia teorica e filosofia civile e pratica in genere.

E non già col proposito d'un'impotente conciliazione eclettica, da cui sarebbe rifuggita la sua mente, ma perchè a chi guarda le cose dall'alto tutti i contrasti si compongono, e le disarmonie e gli squilibri appaiono fenomeni fuggevoli, sotto cui è l'eterna realtà una ed armonica.

Ecco perchè il sistema dello Spencer presenta, pur nella sua forte unità, un aspetto così multiforme e poliedrico; ed ogni mente vi trova come un frammento di se stessa, ogni indirizzo di pensiero la sua espressione, ogni tendenza teorica o pratica la sua arma di offesa o di difesa. Nel nome dello Spencer scendono in campo le scuole più diverse, forti egualmente di qualche suo pronunciato; e non v'ha spettacolo più curioso e istruttivo di questo affannarsi da ogni parte a cercare in lui ciò che giovi a confermare od oppugnare una tesi. Crede, ad esempio, il miscredente di avere l'appoggio della sua dottrina? Ma anche il credente non manca di ricorrere allo stesso appoggio. S'illude l'individualista di essere il solo erede del pensiero del maestro? Ma anche il socialista pretende avere raccolto qualche briciola caduta dalla sua mensa. E nei campi più astratti della filosofia egualmente; ed egualmente nei campi meno trascendenti delle scienze concrete. Indizio anche

questo e caratteristica infallibile di grandezza! Sorte non diversa toccò ai dialoghi di Platone, al poema di Dante, suscettibili pur essi di esplicazioni infinite.

Gli è che lo Spencer fu come l'anima pensante del nostro tempo, il dittatore mentale, l'eroe del pensiero.

Il Carlyle nella nota opera ha dimenticato di far posto a questa forma particolare di eroismo. Eppure su di essa avea già insistito l'Hegel, e certo nella storia del mondo, che il Carlyle considerava, in ultimo, come storia d'eroi, gli eroi del pensiero hanno, non meno degli altri da lui annoverati, influenza profonda e durevole.

Eroe del pensiero fu veramente lo Spencer; e non solo per le ardue vette della speculazione a cui giunse, camminatore infaticato e prodigioso; non solo per le conquiste intellettuali; di cui arricchì la sua patria ed il mondo. Tutto ciò è ben noto di lui. Quello che è meno noto e che è indice non meno dell'eroismo, è il culto ch'egli ebbe mai sempre fervoroso per l'idea, la devozione illimitata per la scienza, la missione vera e propria che propose a se stesso, missione di civiltà e di moralità, da esercitare colla filosofia e per la filosofia. A questa missione dedicò tutta la sua lunga vita, nè altre cure anche per poco tempo credette preferirle mai. Rinunciò per essa alle gioie della famiglia; non ebbe per essa le ambizioni della politica; consumò per la pubblicazione delle sue ópere tutto un patrimonio, e fu, lo dice egli stesso, vicino alla rovina, prima che l'ora del trionfo venisse: anche la salute non temette di compromettere pel raggiungimento del radioso ideale; e, mentre nella *Morale* considerava colpevole chi per eccesso di studio finisse coll'ammalarsi, contrasse egli stesso una terribile nevrastenia, appunto per l'immane lavoro a cui si sottopose, e nulla più durante il male lo tormentava,

che essere costretto a interrompere la sua opera, e nulla più lo preoccupava del pensiero che o la morte lo cogliesse prima di avervi posto fine, o la salute diventasse così precaria da non potere lavorare più oltre. « Avvisi ripetuti, scriveva egli fin dal giugno 1879 [1], avvisi ripetuti negli ultimi anni con frequenza, e distinzione maggiore, m'hanno mostrato che la salute può sempre venir meno, ancorchè la vita non finisca, prima ch'io compia l'ultima parte dello scopo che mi sono proposto. Non raggiungere questo scopo dopo aver sostenuto tante fatiche, sarebbe una disgrazia della quale mi è grave ammettere la possibilità, e mi sta a cuore il prevenirla, se non in tutto, almeno in parte ».

Per fortuna l'eroe potè fornire la sua giornata, e là, in riva al mare, dove trasse gli ultimi anni, nel piano infinito che gli si stendeva dinanzi, veder come riflessa la grandezza dell'opera sua.

II.

Ma è tempo di esaminare più davvicino quest'opera; è tempo di penetrare nel forte edificio e, se non studiarne tutti i particolari, vederne almeno la generale ossatura, il piano su cui è costrutto, la linea architettonica.

Com'è noto, l'idea madre del sistema è l'evoluzione. Fin dal 1855 nei « *Principii di Psicologia* » lo Spencer studiava i fenomeni dello spirito da un punto di vista interamente evoluzionistico: e nel 1857 in due articoli

---

(1) Nella prefazione ai « *Data of Ethics* ».

della *Westminster Review* e della *National Review*, l'uno sul « Progresso, le sue leggi, la sua causa », l'altro sulla « Fisiologia trascendente » o le « Ultime leggi della Fisiologia », tracciava a grandi tratti la teoria dell'evoluzione. Solo due anni dopo, il Darwin pubblicava la famosa opera: « L'origine delle specie »; perciò non da lui, come s'è detto e si dice, attingeva il grande filosofo l'ispirazione prima del suo sistema: fu ventura singolare dell'Inghilterra che due suoi figli gloriosi, un pensatore e uno scienziato, giungessero simultaneamente a quella teoria che doveva ricostrurre dalla base il mondo scientifico.

Che cosa è l'evoluzione, quale appare dapprima specie nell'articolo della *Westminster Review* sul *Progresso*, e più tardi, anche più largamente, nei poderosi capitoli dei *Primi Principii?*

L'idea che ci si fa comunemente del progresso, scrive lo Spencer, ha qualche cosa che non si può cogliere, nè definire, e di più è falsa sotto parecchi rispetti. Essa non riguarda tanto il progresso in se stesso, quanto le sue dipendenze. Si riserva il nome di progresso ai soli cangiamenti che tendono, direttamente o no, ad aumentare il benessere degli uomini, e vi si vede un progresso per ciò solo che tendono ad aumentare questo benessere. Ora, per ben intendere il progresso, conviene cercare qual è la natura di questi cangiamenti, astrazion fatta dai nostri interessi; conviene torcere lo sguardo dagli accidenti concomitanti e dai risultati benefici; e vedere che cosa è il progresso in se stesso.

In ultima analisi, il progresso è la stessa cosa dell'evoluzione, e la legge di questa è la legge di quello.

Ora, quale è la legge secondo cui un organismo si sviluppa e progredisce? « Allo stato primitivo un germe non è che una sostanza assolutamente uniforme, tanto

per la tessitura, quanto per la composizione chimica. Il primo passo è l'apparizione di una differenza fra due porzioni di questa sostanza; o, per adoperare il termine dei fisiologi, una differenziazione. Poi ognuna di queste porzioni differenziate comincia, a sua volta, a rivelare contrasti fra le sue parti; a poco a poco queste differenziazioni secondarie divengono tanto definite quanto le prime. Questo processo si ripete continuamente, e ad un tempo su tutti i punti dell'embrione crescente; e, grazie ad un'infinità di differenziazioni simili, si produce infine quella combinazione complessa di tessuti e di organi, che costituisce l'animale o la pianta adulta. Tale è la storia di tutti gli organismi senza eccezione. Così la legge del progresso e dell'evoluzione organica è un cangiamento dall'omogeneo in eterogeneo » (1).

Ebbene, questa legge del progresso e dell'evoluzione organica è la legge d'ogni progresso e d'ogni evoluzione. Si tratti dell'origine del nostro sistema solare, dello svolgimento della terra, dello svolgimento della vita alla sua superficie, dello svolgimento della società, del governo, dell'industria, del commercio, del linguaggio, della letteratura, della scienza, dell'arte, è sempre in fondo la medesima legge: il passaggio dal-

---

(1) Come è noto, gli articoli che lo Spencer scrisse su diverse Riviste Inglesi dal 1852 al 1871, furono poi raccolti dall'autore in tre volumi col titolo: « *Saggi scientifici, politici e speculativi* ». Uno di questi volumi contiene l'articolo sul progresso a cui attingiamo. L'altro articolo sulla Fisiologia trascendente o sulle leggi ultime della Fisiologia, è meglio rifuso nei capitoli dei *Primi Principii,* sicchè non occorre attingere ad esso direttamente, se non in quanto si volesse fare uno studio comparativo, che, certo, non ci proponiamo ora.

l'omogeneo all'eterogeneo, dal semplice al complesso, attraverso a differenziazioni successive.

E lo Spencer a provare e illustrare tutto ciò con un numero prodigioso di esempi, con chiarezza mirabile d'argomentazione, perfino, nell'articolo sul progresso, con gli allettamenti d'uno stile fiorito.

Ma non si tratta soltanto di cangiamento dall'omogeneo in eterogeneo; si tratta anche di cangiamento dall'indefinito in definito, dall'incoerente in coerente. L'eterogeneità, la complessità non vuol dire incoerenza, disordine; vuol dire ordine, *coerenza:* il progresso è un cangiamento da una omogeneità indefinita e incoerente ad una eterogeneità definita e coerente; il progresso non si effettua solo per via di successive differenziazioni, ma anche per via di successive integrazioni: l'evoluzione, qualunque sia la sua specie, offre non solo una moltiplicazione di parti dissimili, ma anche un accrescimento nella distinzione con cui queste parti si differenziano le une dalle altre. Altrimenti non sarebbe il caso di confondere l'evoluzione colla dissoluzione, il progresso col regresso? Anche nelle dissoluzioni, nelle disorganizzazioni infatti abbiamo, in fondo, un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, dal semplice al complesso [1].

E questo passaggio non è poi un fatto primitivo. La legge del progresso e dell'evoluzione mette capo a sua volta ad una legge: una così grande universalità di procedimenti, una così perfetta comunanza di risultati, implica anche comunanza di causa, implica un principio universale, che ne sia la ragione e il fondamento. E questo principio universale è la persistenza della forza.

---

[1] *Primi Principii,* Parte II, c. XVI, § 128-129.

Tutti i fenomeni dell'evoluzione e del progresso derivano, in ultimo, da questa (1).

L'instabilità dell'omogeneo, anzitutto.

Le diverse parti di un aggregato omogeneo sono esposte di necessità all'azione di forze differenti: ciò le altera e modifica, e l'aggregato, perdendo così l'equilibrio delle sue parti, passa di necessità da uno stato uniforme ad uno stato multiforme. Così avviene nella struttura delle piante e degli animali; così avviene nella vita economica e, fino a un certo punto, anche politica e sociale degli uomini (2).

E, in secondo luogo, la moltiplicazione degli effetti.

Anche in mancanza dell'instabilità dell'omogeneo, la moltiplicazione degli effetti produrrebbe da sola un cangiamento dall'omogeneo all'eterogeneo: combinandosi con quella, rende il cangiamento anche più rapido e complesso.

Una forza che agisce sovra un corpo, trova in questo una corrispondente reazione: ora, poichè azione e reazione sono opposte, la forza incidente, mentre differenzia le parti sulle quali cade, subisce essa stessa differenziazioni corrispondenti; di guisa che, anzichè essere, com'era prima, una forza uniforme, diviene una forza multiforme, un gruppo di forze dissimili. Così, quando un corpo urta un altro corpo, non abbiamo soltanto il fatto meccanico dell'urto, ma abbiamo anche un suono, o più propriamente una vibrazione in uno dei corpi, o in tutt'e due, e nell'aria circostante; abbiamo correnti d'aria, prodotte dalla traslazione dei corpi; abbiamo, se non veramente frattura, uno spostamento tale delle par-

---

(1) *Primi Principii,* Parte II, c. XVIII, § 146-147.

(2) *Primi Principii,* Parte II, c. XIX, § 149, 152, 154.

ticelle dei due corpi intorno al punto di collisione, da produrre una condensazione visibile, accompagnata da sviluppo di calore; abbiamo anche talora incandescenza, e bene spesso a quest'incandescenza congiunta una combinazione chimica. Cinque specie di effetti adunque, e cinque forze differenti, da una forza meccanica originaria. Ma ciascun effetto e ciascuna forza differente sono causa, alla loro volta, di nuovi effetti e di nuove forze differenti: la moltiplicazione degli effetti non s'arresta, cresce in proporzione geometrica; ogni stadio di evoluzione inizia di necessità uno stadio più elevato. La forza esercitata da un pianeta, ad esempio, opera un effetto differente su ciascuno dei rimanenti; questo differente effetto si espande da ciascuno di essi, come da un centro, sugli altri, producendo effetti minori, e così di seguito, come onde che si propagano in tutto il sistema, moltiplicandosi in numero, ma diminuendo in efficacia (1).

Queste mutazioni, però, queste azioni e reazioni, queste differenziazioni e integrazioni, in cui sta il progresso e l'evoluzione, continueranno esse all'infinito, o avranno un termine? Seguirà questa metamorfosi universale indefinitamente lo stesso corso, o non tenderà piuttosto verso un ultimo stadio, non suscettibile di ulteriori modificazioni?

Vediamo che cosa succeda in natura.

La pietra che cade, comunica parte del suo movimento agli oggetti che tocca, e finalmente si ferma, e i vari oggetti toccati fanno lo stesso. Sovra un lago o nel mare l'agitazione sollevata dal vento, o dall'immer-

---

(1) *Saggio sul progresso* e *Primi Principii*, Parte II, c. XX, § 156-157.

sione di un corpo solido, si propaga radialmente per mezzo di onde che diminuiscono quanto più si allargano, e a poco a poco si estingue, comunicando il suo movimento all'atmosfera e ai corpi che si trovano sulla spiaggia. L'impulso che un suonatore imprime alle corde di un'arpa, si espande da ogni lato, s'indebolisce quanto più s'estende, riesce impercettibile, finchè svanisce definitivamente. Il calore della cenere di legna in combustione, e delle grandi masse di lava fusa rigettate da un vulcano, si disperde per irradiazione, sicchè, per quanto grande sia la sua intensità, e cenere e lava finiscono col mettersi allo stesso grado di temperatura dei corpi circostanti.

In ogni caso adunque c'è un progresso verso l'equilibrio. La coesistenza universale delle forze antagoniste, che determina l'universalità del ritmo e la decomposizione di ogni forza in forze divergenti, determina nello stesso tempo l'equilibrio: equilibrio instabile dapprima, stabile, definitivo poi [1].

Questa tendenza all'equilibrio è in tutte le specie d'esistenza.

Quelle forme successivamente modificate che, per chi accetti l'ipotesi della nebulosa, devono essersi prodotte durante l'evoluzione del sistema solare, erano altrettante tappe del cammino verso l'equilibrio definitivo; al quale giungerà inevitabilmente il sistema, sebbene in un avvenire infinitamente lontano. Anche i cangiamenti che s'operano di continuo nella crosta della terra e nella sua atmosfera, si possono considerare come altrettanti episodi nello stabilirsi dell'equilibrio cosmico. Quanto agli organismi, se si considerano singolarmente, offrono

---

[1] *Primi Principii,* Parte II, c. XXII, § 170.

l'esempio di un simile processo, di momento in momento nell'equilibrio delle forze meccaniche; d'ora in ora nell'equilibrio delle funzioni; d'anno in anno nei cangiamenti di stato, che compensano i cangiamenti di condizione; e finalmente nell'arresto completo del movimento vitale, cioè nella morte. Se si considerano a gruppi, ogni specie di piante e d'animali è continuamente soggetta a una variazione ritmica di numero, ora elevandosi al di sopra della media, per abbondanza di nutrimento e assenza di nemici; ed ora, per una successiva scarsezza di nutrizione e abbondanza di nemici, cadendo al di sotto della media. Tra queste oscillazioni sta quel nùmero medio di specie, in cui la tendenza all'espansione è equilibrata dalla tendenza opposta; dove si nota un equilibrio tra la somma delle forze preservatrici e la somma delle forze distruttrici [1].

E nelle funzioni mentali e nelle funzioni corporee equilibri analoghi.

Si notano ritmi nell'un caso e nell'altro, che presentano un bilancio di forze opposte, con un. certo equilibrio generale. Se ne ha un esempio tipico nell'alternarsi quotidiano dei periodi di attività e di riposo mentale: le forze che si spendono nei primi, sono compensate da quelle che si acquistano nei secondi. Che se poi si consideri che i fenomeni mentali, i così detti stati di coscienza, sono obbiettivamente modi di forza e quindi di moto, « l'ultimo stato, il limite verso cui l'evoluzione ci conduce, è uno stato nel quale le specie e le quantità d'energia mentale, prodotte e trasformate quotidianamente in movimenti, sono equivalenti ai diversi ordini e ai diversi gradi delle forze ambienti, che lottano

[1] *Primi Principii*, Parte II, c. XXII, § 171-173.

con questi movimenti, o, per dirla altrimenti, sono in equilibrio con esse » (1).

Anche la vita sociale offre simili esempi di equilibrio. Le popolazioni si adattano continuamente ai loro mezzi di sussistenza; l'offerta e la domanda si equilibrano in tutti i processi industriali; perfino tra la mortalità e la fecondità, tra la produzione e il consumo, va formandosi successivamente equilibrio. Ed equilibrio va formandosi anche, in uno stadio superiore, tra le forze sociali e le forze antisociali. Queste forze, gl'impulsi aggressivi da una parte, le tendenze simpatiche e altruistiche dall'altra, come tutte le forze antagoniste dello stesso genere, si spiegano sempre in movimenti alterni, estremi dapprima, ma subenti poi una graduale diminuizione, fino ad avvicinarsi a un equilibrio finale. Il quale sarà un pieno adattamento dell'individuo alle condizioni, della società, e della società alle condizioni dell'individuo; sarà uno stato tale della natura dell'uomo e della società, che l'individuo non avrà altri desideri da quelli in fuori, che potranno essere soddisfatti senza che egli esca dalla sua sfera d'azione, nè altri freni da quelli in fuori, a cui ei sentirà di sottoporsi spontaneamente, coll'adesione di tutto il suo essere; sarà l'abolizione definitiva d'ogni limite alla libertà dell'individuo, quei soli limiti eccettuati che sono necessari alla libertà di tutti; sarà quindi la più grande perfezione e la più grande felicità possibile (2).

Il risultato ultimo dell'evoluzione e del progresso impertanto è, insieme coll'equilibrio cosmico, ogni altra maniera d'equilibrio che in questo necessariamente si

---

(1) *Primi Principii*, Parte II, c. XXII, § 174.
(2) *Primi Principii*, Parte II, c. XXII, § 175-176.

comprende, nel mondo inorganico e nell'organico, fra i vegetali e gli animali, nell'uomo e nella società. Dalla persistenza della forza, causa ultima dell'evoluzione, deriva di necessità l'equilibrio nelle sue forme svariatissime: la persistenza della forza ci permette di affermare un graduale progresso verso l'armonia più assoluta e perfetta, verso l'assoluta e perfetta integrazione.

III.

Questa nelle sue grandi linee la teoria dell'evoluzione.

Essa è, ho già detto, l'idea madre del sistema, la base, la pietra angolare. E lo Spencer infatti, appena formulata la teoria, appena determinatane l'estensione e chiaritine i rapporti, ha insieme la visione dell'intero sistema. Nel 1857 comparivano gli articoli della *Westminster Review* e della *National Review;* nel 1860, tre anni dopo, comparve il programma del *Sistema di Filosofia.* « Herbert Spencer si propone di pubblicare in dispense periodiche una serie di opere che sono in preparazione da anni. L'indirizzo e lo scopo di queste opere sono esposti nel seguente programma ». E il programma è grandioso: comincia dai *Primi Principii* e si estende ai *Principii di Biologia,* ai *Principii di Psicologia,* ai *Principii di Sociologia*, ai *Principii di Morale:* il tutto coll'indicazione precisa dei volumi, delle parti, per poco non anche dei capitoli: tanto la mente prodigiosamente costruttiva dell'autore sa disporre ed organare fin d'ora l'immenso materiale; tanto nelle profonde intimità di quella mente l'immenso materiale è stato elaborato e discusso! Come dall'alto d'una mon-

tagna, in una giornata luminosa, nella serenità pura del cielo, si abbraccia collo sguardo tutto quello che sta sotto, i monti e le valli, i villaggi appollaiati nella pianura, le linee dei torrenti e dei fiumi, fino i contorni delle città lontane; lo Spencer vede dal sommo della sua teoria, con occhio suffuso di luce, tutto un mondo a cui si può applicare; e la superba visione costituisce d'ora in poi la ragione della sua vita!

Fino allora non avea trovata la sua via! Non già che l'uomo, a cui il lavoro era natura, avesse oziato fino allora: avea tanto lavorato, anzi, che il lavoro già compiuto sarebbe bastato alla gloria di qualunque altro. A cominciare dalle lettere intorno alla « *Propria sfera del Governo* », pubblicate a 22 anni nel « *Nonconformist* », il germe ed il nucleo delle sue dottrine liberiste; ad andare alla *Statica sociale,* la sua prima opera importante, pubblicata nove anni dopo, e successivamente ai *Principii di Psicologia,* ai *Saggi sparsi* in un gran numero di Riviste, intorno agli argomenti più svariati, scientifici, politici, filosofici; era stato un esempio ammirando di fervorosa, feconda attività. E il nome suo era già grande in Inghilterra, e le personalità più insigni andavano a gara nel professargli amicizia e reverenza, l'Husley, George Eliot, il Lewes.

Ma quella sua attività era stata come frammentaria; egli avea trattato fino allora, a dir così, isolatamente i vari fenomeni. Era tempo di raccogliere le sparse fila, metter capo ad un unico centro, e da questo, come da focolare luminoso, spargere la luce su tutti i campi!

Colla pubblicazione del programma egli ha trovato la sua via! Dal 1860 al 1903 è una serie mai interrotta di opere, ciascuna delle quali è una parte del *Sistema di filosofia.* Le pubblicazioni che diremo episodiche, e che non sono incorporate nel *Sistema*, come, ad esempio,

la « *Classificazione delle scienze* », l' introduzione allo « *Studio della Sociologia* », il saggio sull'« *Educazione* », quello sull' « *Individuo e lo Stato* », e lo stesso ultimo volume del marzo 1902, « *Fatti e commenti* », il suo testamento filosofico, mirano pur sempre a svolgere e a completare concetti toccati in quello e non approfonditi. Monumento singolare di quanto possa la forza d'un'idea, accolta da una mente sovranamente geniale!

Ma giova procedere nell'esame del Sistema. Io so bene ciò che ora si vorrebbe da me: vedere per quali intimi procedimenti e per quali influenze esteriori di libri e d'autori, quella mente è giunta al punto a cui è giunta: prova, notava già l' Huxley (1), essa stessa nel suo particolare sviluppo, della verità generale dell'evoluzione.

Però troppe cose restano ancora a dire, ed essenziali all'intelligenza del Sistema, perchè io possa indugiarmi anche per poco su questa questione.

Dirò invece subito che, per quanto larga e comprensiva, per quanto estendentesi all'intero universo, la filosofia dello Spencer mira, in ultimo, all'uomo, alla sua vita psichica, alla sua vita morale e sociale. Da buon inglese, non poteva il Nostro dimenticare questo indirizzo essenzialmente pratico e positivo, che avea preso mai sempre nel suo paese il pensiero filosofico. « Fin dal tempo, scrive egli stesso, in cui pubblicai il mio primo saggio sulla « *Propria sfera del Governo* », lasciando indietro tutti i fini prossimi, il mio fine ultimo

(1) In una lettera che questi scrisse allo Spencer. Vedila riportata dal *Daily Telegraph* del 9 dicembre 1903, nell'articolo, a p. 9, consacrato dal grande giornale alla morte dello Spencer: « *Death of Mr. Herbert Spencer* ».

è stato quello di trovare una base scientifica per i principii del giusto e dell'ingiusto nella condotta in generale » ([1]). E nulla ei reputava più pressante che raggiungere questo fine; tutte le parti dell'opera sua sono « sussidi e preparazioni » a questa parte finale ([2]).

Ma, se l'uomo è il fine ultimo, non per questo è meno connesso con tutto il resto: è una parte, in fondo, una dipendenza della natura, e perciò soggetto alle sue leggi. Dalle grandi leggi universali, oggetto della fisica, si svolgono quelle più particolari della vita, di cui s'occupa la biologia; da queste quelle della coscienza, dando luogo alla psicologia; le leggi della coscienza, alla loro volta, si compongono e si distinguono ulteriormente nelle leggi della convivenza sociale, donde la sociologia, di cui è parte la morale. Sono tre mondi che sbocciano l'uno dall'altro, o piuttosto tre gradi ascendenti dell'esistenza, l'inorganico, l'organico, il superorganico ([3]). Già in Inghilterra il Bentham e lo Stuart Mill aveano connesso la psicologia e la morale con tutto il resto delle scienze storico-sociali; lo Spencer fa un passo più innanzi, e non soltanto le connette con queste, ma con quelle eziandio che s'occupano dei fenomeni fisici e dei fenomeni fisiologici in genere.

È un fatto, per esempio, che ciò che dicesi condotta nell'uomo, è costituito anche da movimenti del corpo e delle membra, dei muscoli facciali, degli apparati vocali ecc.; questi, anzi, sono i soli elementi della condotta che noi conosciamo direttamente, mentre gli altri,

---

([1]) Nella prefazione ai « *Data of Ethics* ».

([2]) Vedi ancora la prefazione citata.

([3]) Vedi la mia opera: « *La Dottrina della Coscienza morale nello Spencer* », Lonigo, Gaspari, 1896, pref. p. 4.

gli elementi interni, psichici, quelli che crediamo la costituiscano in proprio, non conosciamo che indirettamente, per via d'induzione. Perchè adunque trascurare questo aspetto fisico della condotta? Perchè non esaminare se la condotta, considerata come una serie di movimenti combinati, non presenti i caratteri dell'evoluzione, e non li presenti al più alto grado, quando giunge a quella forma superiore che diciamo morale? Il passaggio progressivo dall'incoerente al coerente, dall'indeterminato al determinato, dall'omogeneo all'eterogeneo, in cui consiste l'evoluzione, è anche ciò che distingue la condotta nel suo assorgere progressivo alle forme più alte, dagli animali inferiori ai superiori, dal selvaggio all'uomo civile, dall'uomo immorale al morale. Nell'uomo morale la massima coerenza e determinatezza ed eterogeneità insieme di movimenti, e quindi quell'equilibrio mobile che è il punto massimo dell'evoluzione nel rispetto fisico; nell'uomo immorale, l'incoerenza l'indeterminatezza, l'eccesso, lo sviamento, e quindi mancanza o, certamente, imperfezione di equilibrio [1]. Ma ciò che nel rispetto fisico è equilibrio di movimenti, nel rispetto biologico è equilibrio di funzioni: nel rispetto fisico l'uomo moralmente perfetto è colui in cui è perfetto l'equilibrio mobile, o si approssima di più alla perfezione; nel rispetto biologico è colui in cui le funzioni d'ogni specie sono compiute convenientemente, in maniera adatta, cioè, ai bisogni della vita, alle condizioni d'esistenza.

La vita nel senso biologico e fisiologico non è dunque anch'essa estranea alla morale. Le funzioni organiche, il modo perfetto o imperfetto in cui si compiono, l'equi-

---

[1] *Data of Ethics*, c. V, « *The physical View* ».

librio loro o il loro squilibrio, con tutti gli effetti che ne derivano, sono fatti della massima importanza. La vita perfetta sta in ultimo nell'adatto e conveniente compimento delle funzioni d'ogni specie; un difetto o un eccesso nell'esercizio anche d'una sola funzione, vuol dire venir meno allo scopo, vuol dire intralciare l'opera dell'evoluzione ([1]).

E nello stesso modo si spiegano tutti i fenomeni dello spirito. Come la vita, nel senso biologico, è « la combinazione definitiva di cangiamenti eterogenei, simultanei e successivi in una volta, in corrispondenza con le coesistenze e le sequele esterne, cioè, in ultimo, un accomodamento continuo delle relazioni interne alle esterne »; così egualmente un accomodamento continuo delle relazioni interne alle esterne è la vita dello spirito. La forma più elementare in cui si palesa la corrispondenza tra l'esterno e l'interno, è l'azione riflessa: ebbene, è questa l'alba della vita sensitiva, e quindi propriamente della vita dello spirito: tutte le forme, anche più alte, di questa, l'istinto, la ragione, la memoria, l'immaginazione, il sentimento, la volontà, mettono capo, in ultimo, a questa forma più elementare.

Naturalmente in questo avanzamento progressivo, in questa integrazione sempre più perfetta, intervengono forze poderose, l'associazione e l'eredità specialmente. L'associazione che la scuola inglese aveva adoperato con tanta fortuna, fu adoperata anche dallo Spencer e con non minore fortuna: ma essa non spiega a suffi-

---

([1]) *Data of Ethics* c. VII, « *The biological View* » § 30. Cfr. un mio articolo: « *L'aspetto biologico della condotta secondo lo Spencer* », in *Rivista italiana di filosofia*, fasc. del luglio-agosto, 1896.

cienza i fatti dello spirito, lascia loro un che esteriore e meccanico, che contrasta con quel carattere di interiorità che li distingue. L'associazione non ha l'universalità d'applicazione che le attribuisce lo Stuart Mill; non ha un'efficacia decisiva di tal fatta, che un fenomeno d'una speciale natura si possa per essa trasformare in un altro di natura opposta. Era necessario adunque ricorrere a un'altra forza: l'eredità. Solo colle esperienze ripetute, accumulate, fissate nell'organismo e trasmesse per eredità, si poteva spiegare quel che di primitivo, di irreducibile, di universale, di necessario, d'innato, di solenne anche e di sacro, che hanno i fatti dello spirito. L'eredità è nella teoria dello Spencer il complemento necessario dell'evoluzione; l'una non si può intendere senza l'altra. L'eredità è una specie di selezione naturale: come la selezione naturale assicura i più forti e i meglio adatti, così l'eredità assicura il fiore dell'esperienza; ciò che si continua e si ripete nell'esperienza, è il più adatto a vivere e il più degno di vivere.

E così sorgono le leggi del pensiero, le così dette forme dell'intuizione; così i principii del giusto e dell'onesto; così si costituisce la facoltà razionale; così la facoltà morale.

Sono celebri le lotte che la natura intima della ragione e quella della moralità hanno sollevato in ogni tempo: lo Spencer risolve la quistione coll'eredità. « Allo stesso modo, egli scrive, che l'intuizione dello spazio posseduta da ogni individuo vivente, è stata il frutto delle esperienze organizzate e consolidate degli individui, che l'hanno preceduto e che gli hanno trasmesso le loro organizzazioni nervose lentamente sviluppate; allo stesso modo che questa intuizione, la quale non ha bisogno che delle esperienze personali per de-

terminarsi, è divenuta in apparenza indipendente dalla esperienza; a questo stesso io credo che le esperienze d'utilità organizzate e consolidate attraverso a tutte le generazioni passate della razza umana, abbiano prodotto modificazioni nervose corrispondenti, che, per trasmissione e accumulazione continua, sono diventate in noi certe facoltà d'intuizione morale, certe emozioni corrispondenti a una condotta giusta od ingiusta, senza alcuna base apparente nelle esperienze d'utilità individuale » (1).

Così la teoria dell'eredità concilia l'empirismo e l'idealismo, la scuola genetica e l'apriorismo Kantiano. Lo spirito non è una *tabula rasa*, ed ha torto l'empirismo: lo spirito non possiede se non ciò che ha attinto dall'esperienza, ed ha torto la scuola kantiana: l'eredità sola può spiegare il fatto, altrimenti inesplicabile, dello spirito, che è nell'individuo originariamente qualche cosa, pur questo qualche cosa essendo, in ultimo, derivato dall'esperienza (2).

La nuda, l'esclusiva esperienza non piace allo Spencer; gli pare che faccia troppo posto all'accidentale, al casuale; gli pare che i concetti d'universalità e di necessità, a cui non possono rinunciare la scienza e la vita, non sia dato ottenere per quest'unica via. O è la eredità che deve sussidiare l'esperienza, o son le leggi stesse dell'esistenza che devono sussidiarla; l'esperienza da sola non può che dare principii provvisori, generalizzazioni passeggere. E così egli deplora, ad esempio,

---

(1) Lettera allo Stuart Mill nei « *Data of Ethics* », c. VII, § 45, p. 123-124 dell'ediz. di Londra del 1890.

(2) Confr. *Principii di Psicologia*, « *Specialis Synthesis* » c. VII, § 208.

nell'utilitarismo dello Stuart Mill la mancanza d'ogni concetto di necessità e la ristrettezza delle induzioni, e lo considera come una forma incompleta e transitoria di moralità, che deve essere sostituita da una forma più razionale. Come l'astronomia, egli nota, lasciate le osservazioni sulle quali un tempo fondava le sue previsioni in riguardo al môto degli astri, si serve oggi esclusivamente della legge di gravità, per dedurne le posizioni che i corpi celesti occuperanno di necessità nello spazio in certi tempi; così egualmente la morale, lasciate le generalizzazioni empiriche, perchè accidentali e non necessarie, deduce dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie d'azioni tendono necessariamente a produrre la felicità, e quali specie a produrre l'infelicità (1). Nelle leggi della vita, nelle condizioni d'esistenza, nella natura e nella costituzione intima delle cose abbiamo il vero fondamento della morale, il vero fondamento dei principii che devono regolare la condotta; solo in un grado assai basso del pensiero scientifico c'è bisogno dell'esperienza per stabilire questi principii. L'esperienza nulla può dare di fisso e costante; l'esperienza non può dare che regole di condotta accidentali e transitorie, valevoli per gruppi di casi isolati; dall'esperienza non si può avere che una specie di opportunismo morale, di casuistica utilitaria; non si possono avere che modi di condotta relativi e contradditori, non un modo di condotta ideale, dove manchino le variazioni e sovrattutto le contraddizioni.

E lo Spencer, d'ordinario così calmo e sereno, com-

(1) In un brano della citata lettera allo Stuart Mill, riportato nei « *Data of Ethics* », c. IX, § 21, p. 57-58 dell'edizione di Londra, 1890.

batte acremente l'opportunismo, la casuistica, l'empirismo d'ogni specie, quella maniera di governarsi sempre secondo le circostanze, secondo i «*meriti del caso*», com'egli li chiama, indipendentemente dalle leggi generali della vita, indipendentemente dai principii che, anzi, vengono messi in ridicolo, quasi sogni di menti inferme, concepimenti di filosofi barbogi.

Lord Salisbury, il primo ministro inglese, pronunciava con sprezzante alterigia, il 19 maggio 1890, nella Camera alta le seguenti parole: « Noi non ci curiamo di domandare quale sia la derivazione o l'origine filosofica di una proposta prima di adottarla, come l'uomo assennato non si curerebbe, prima di prendere un cameriere al suo servizio, di domandare se suo nonno è stato un uomo dabbene. Noi dobbiamo prima di tutto discutere ogni proposta per quello che è e vale ».

Ebbene, contro questo empirismo politico, che va di pari passo coll'empirismo morale, lo Spencer insorge. « Il metodo così chiaramente confessato da Lord Salisbury, è quello che generalmente seguono gli uomini politici, i quali si vantano d'esser pratici e scherniscono « i principii astratti ». Ma, disgraziatamente per essi, il loro metodo è quello stesso ch'è stato seguito da quei legislatori, i quali per secoli e secoli hanno accresciuto, in un'infinità di maniere ed in un grado incommensurabile, le miserie umane, facendo leggi dannose. La considerazione dei « *meriti del caso* » guidò Diocleziano, allorchè fissò i prezzi dei prodotti ed il salario dei lavoratori....; ed in Inghilterra inspirò coloro che, dopo il morbo nero, compilarono lo Statuto dei lavoratori, cagionando in breve tempo la rivolta dei contadini.... Quali sono le leggi ben riuscite? Sono le leggi che si uniformano a quei principii fondamentali, che gli uomini politici pratici scherniscono; sono le leggi approvate

da quella filosofia sociale, di cui Lord Salisbury parla con tanto sprezzo; sono le leggi che riconoscono ed impongono i vari corollari derivanti dalla formola della giustizia ».

« Un individuo al quale un ladro scappando era passato d'accanto, interrogato perchè non l'avesse fermato, rispose: « Non ho avuto voglia davvero di fermare quel povero ragazzo; scommetto che le cose che ha rubato, fanno più comodo a lui, che alla persona a cui le ha rubate ».

« Ecco un modo di giudicare tutto fondato sui « *meriti del caso* », esclama lo Spencer; si calcolano i relativi gradi di felicità del ladro e della persona derubata, ed il giudizio giustifica il furto. Ma « i diritti di proprietà devono essere rispettati », risponderebbe Lord Salisbury. « La società si dissolverebbe, se agli uomini fosse permesso d'impadronirsi della roba degli altri, col pretesto che ne hanno più bisogno dei proprietari stessi ». E va benissimo. Ma questo non è giudicare a seconda dei « *meriti del caso* »; è giudicare in conformità di un principio generale. Quella filosofia che Lord Salisbury deride, dimostra che la cooperazione sociale può riuscire efficace ed armonica, solo quando si conservino intatte certe relazioni. Ed è lo stesso per tutte quelle leggi la cui applicazione costituisce l'amministrazione della giustizia, e che è parte essenziale del compito di Lord Salisbury far rispettare» (1).

---

(1) *Iustice* c. XXVIII, § 131. Cfr. la mia « *Dottrina della coscienza morale nello Spencer* », Lonigo 1896, c.XXX, p. 183-185; e l'altro mio lavoro: *Morale ed Empirismo*, Torino, Clausen, 1894, p. 21-23.

IV.

Queste parole non sono soltanto l'espressione d'una dottrina; sono anche l'espressione di un carattere. Io non so se la dottrina sia in tutto inattaccabile, e si possa sostenere davvero che in una natura delle cose, la quale si vien facendo a poco a poco ed ha forma evolutiva e dinamica, le leggi morali che si fondano su di essa, debbano avere fissità e permanenza. Ciò è molto discutibile, data l'ipotesi, nè lo Spencer, credo, è perfettamente coerente col principio generale del suo Sistema. Ma non su ciò conviene insistere oggi; ad altro tempo e più opportuno, la critica: oggi si vuole sovrattutto intendere e spiegare.

Dicevo adunque che quelle parole sono anche l'espressione di un carattere. Lo Spencer non ha esitazioni, e a tutti esprime con franchezza e lealtà il suo pensiero; la sua dottrina gli esce veramente dalle più intime profondità della mente, è cosa che ha per lui tutta la forza e la suggestione della verità. Ed ei la dice a tutti questa verità, nè si lascia intimidire dai potenti: ai potenti, anzi, siano i potenti che hanno nelle loro mani il governo, o i potenti che signoreggiano le moltitudini, dice più forte e vigorosa la sua parola. È strano che nello Spencer siano come due nature. Per una parte, egli ha la tranquillità e la serenità e la freddezza anche dello scienziato; nella dimostrazione delle sue teorie, nella costruzione della sua opera scientifica, egli procede lentamente, senza impazienze, senz'audacie, esaminando minutamente gli ostacoli, attaccandoli ad uno ad uno, confessando anche modestamente le diffi-

coltà insuperabili, che gli si parano innanzi, fidando, in ogni caso, sempre sulla forza persuasiva della ragione, mai sull'impeto e l'irruenza del sentimento; simile a un calmo fiume maestoso, che a poco a poco avanza, sale, dilaga; non urta, non travolge. Altri, anzi, per questo rispetto, gli ha fatto rimprovero di non scuotere fortemente l'animo del lettore, di non agitarlo, di non impadronirsene durevolmente con una specie di ossessione, come invece fanno, per esempio, lo Schopenhauer, il Nietzsche, lo stesso Hegel. Pure, per un'altra parte, egli non sa esimersi qualche volta dall'impugnare le sue idee come un'arma, e combattere con quest'arma e polemizzare, scendendo dai campi sereni del pensiero e della scienza negli aspri agoni della vita effettiva e reale. Specialmente quando gli paiano compromessi gli interessi supremi della libertà e della giustizia, quando la violenza sotto tutte le sue forme, violenza d'armi o di moltitudini, gli paia schiacciare i sacri diritti degli individui, ei fa sentire la sua voce di protesta. Qui l'uomo viene ad aggiungersi in qualche modo allo scienziato; qui la serenità e la calma non sono più possibili; la realtà è in troppo stridente contrasto coll'idea amorosamente perseguita nelle veglie dello scienziato; e l'uomo si ribella.

Una delle dottrine sociali più importanti dello Spencer, quella, anzi, che costituisce come il centro delle sue dottrine sociali, e ch'egli ha vagheggiato fin dalla giovinezza e formulato nettamente nei suoi primi *Saggi*, e nella *Statica sociale* sovrattutto, prima ancora che la considerasse e studiasse nei volumi dell'età matura, come la conseguenza necessaria dell'evoluzione; è la dottrina dell'Individualismo. Con andare fatale, sebbene lento, sebbene interrotto da regressi, l'umanità si avvia ad un supremo ideale: il pieno adattamento dell'individuo

alle leggi della giustizia e della convivenza sociale, la piena liberazione sua da ogni costringimento esteriore. L'organizzazione politica, il potere, il rapporto di autorità e di subordinazione appartengono ad uno stato transitorio. La storia mostra nelle società civili una decadenza graduale delle diverse istituzioni di governo. Si crede generalmente che il governo sia destinato a dirigere i cittadini, e che la società, nel modo in cui è costituita, sia l'opera stessa del governo. Nessuna cosa è meno vera. Una società, come ogni esistenza concreta, è il prodotto di uno svolgimento sottoposto a leggi fisse, e il governo non è esso pure che il prodotto dello stesso svolgimento. Il governo è un male necessario, finchè i cittadini ritengono ancora dello stato antisociale; è come la funzione correlativa all'immoralità della società; esso protegge i diritti degl'individui e difende la giustizia, poichè quelli e questa non hanno d'altra parte protezione e difesa (1). Ma, quando la legge morale è forte negli animi, ogni costrizione sparisce, il governo diviene inutile, impossibile anzi, per l'avversione istintiva che gli uomini sentono per ogni maniera di ostacoli. « Ammirabile esempio della semplicità della natura! Lo stesso sentimento che ci rende proclivi alla libertà, ci rende liberi » (2).

A mano a mano che la società passa dallo stadio militare allo stadio industriale, il potere e le funzioni del governo vanno scemando, e crescendo per contro l'indipendenza e la libertà dell'individuo. In Grecia l'individuo non era padrone di sè, ma apparteneva alla

---

(1) Vedi i due Saggi: « *The social organism* » e « *Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte* ».

(2) *Social Statics*, p. 467.

sua città; in Inghilterra è padrone positivamente di sè, nè appartiene che in modo assai indiretto e poco apprezzabile alla sua nazione. Non essendo una società, in quanto è un aggregato, fornita di sensibilità, ma trovandosi questa esclusivamente nelle sue unità, la sola ragione per subordinare l'esistenza delle unità che hanno sensibilità, all'esistenza della società che non ne ha, sta nel fatto che, mentre perdura il militarismo, le esistenze delle unità sono in tal modo meglio preservate: ma, col declinare del militarismo, questa ragione scompare a poco a poco, e scompare poi affatto, quando l'industrialismo diviene completo. « Il diritto della società a disciplinare i suoi cittadini si dilegua allora; non rimane alcun potere, il quale possa legittimamente prescrivere la forma che deve prendere la vita individuale » (1).

Piena libertà adunque e indipendenza da parte dell'individuo, e limitazione, anzi soppressione completa d'ogni funzione e ingerenza governativa, cioè d'ogni violenza: ecco l'avvenire che aspetta l'umanità: l'industrialismo e la pace universale faranno il miracolo!

Ahimè! l'ottimismo sereno di questa dottrina doveva urtare contro il pessimismo rude dei fatti, e lo Spencer, come tante altre anime generose, fu preso da sgomento e da sdegno al vedere che, non ostante il progresso in ogni campo, il mondo non è quale dovrebb'essere; le idee di concordia, di fratellanza, di libertà, di comunanza, di lavoro e di pensiero, non impediscono che divampino terribili le gelosie e i rancori fra i popoli; la libertà politica, che pareva dovesse produrre il regno della giustizia, la prevalenza del merito, la fine degli

(1) *Iustice* c. XXIX, § 137. Cfr. la mia « *Dottrina della coscienza morale nello Spencer* », c. XVI, p. 79-80.

abusi, ha fatto ben misera prova; l'eguaglianza dei diritti da cui s'attendeva la pace, ha reso più insanabili e profondi i dissidi che minano la società; il secolo decimonono si sperava avesse trasmesso al ventesimo il principio vittorioso della giustizia; gli trasmette invece una terribile potenzialità di lotte, e la prevalenza dichiarata della forza sul diritto.

Negli ultimi anni specialmente lo Spencer va perdendo la fede nella potenza benefica del ritmo evolutivo. Due nemici sovrattutto ei vede: il militarismo e il socialismo, forme per lui di violenza, l'uno e l'altro, contro i diritti e la libertà dell'individuo.

Era il tempo della seconda guerra Afgana; era giunta a Londra la notizia che alcune truppe inglesi trovavansi in pericolo. All'Athenaeum-Club un noto personaggio militare, allora capitano, ora generale, si avvicina allo Spencer, e gli legge il telegramma contenente quella notizia; lo Spencer lo fa stupire con questa risposta: « Quando vi sono uomini che si obbligano a servire per prendere a schioppettate altri uomini a un ordine ricevuto, senza chieder nulla intorno alla giustizia della loro causa, io non mi curo se essi stessi vengono presi a schioppettate » (1). Nè meno feroce è la sua protesta recente contro la guerra nel Sud-Africa e l'annientamento delle Repubbliche boere. « Voi vi sottometterete. Noi siamo i padroni e vi costringeremo a riconoscerlo! Queste parole esprimono il sentimento che domina la nazione britannica nei suoi procedimenti con le Repubbliche boere; ed è questo sentimento che, mostrato in modo definito in questo caso, si diffonde in modo indefinito nella tendenza politica che ora si ma-

---

(1) *Fatti e Commenti*: « Patriottismo ».

nifesta sotto la forma d'Imperialismo » [1]. « Non alimenta in me l'amore di patria il ricordare che, dopo aver promesso per bocca di due Ministri delle Colonie, di non intervenire negli affari interni del Transvaal, ci mettemmo a insistere su certi ordinamenti elettorali, e nella resistenza trovammo la scusa per muovere una guerra desolatrice. Nè a me pare amabile il carattere d'una nazione, che si rivela in un'ovazione popolare a un condottiero di filibustieri, o nella concessione di un titolo universitario a un primo cospiratore, o negli strepitosi applausi con cui gli aspiranti ai gradi universitari salutarono uno il quale derideva « l'untuosa rettitudine » di coloro che eran contrari a' suoi progetti di aggressione. Se mi si accusa di poco patriottismo, perchè l'amore per il mio paese non sopravvive a queste e a molte altre dannose esperienze; ebbene, io son contento di ricevere questa accusa » [2].

E a tale avversione contro ogni maniera di imperialismo e militarismo, si accompagna nello Spencer la avversione non meno forte e decisa contro la legislazione sul lavoro, il movimento operaio, il socialismo; e nulla lo disgusta di più che veder da taluno trasformato il suo sistema in una specie di presupposto della dottrina di Carlo Marx. Anche in Italia è giunta l'espressione del suo disgusto, e in tono sdegnoso ammonì una volta per tutte che non si abusasse stranamente del suo nome.

Gli è ch'egli, come ha giustamente osservato Achille Loria, tutto pieno di quel suo concetto dell'influenza miglioratrice contenuta fatalmente nella legge dell'evo-

---

[1] *Fatti e Commenti*: « Imperialismo e Schiavitù ».
[2] *Fatti e Commenti:* « Patriottismo ».

luzione, non vide le antinomie pure fatali che si sprigionano dagli irrazionali ingranaggi di questa legge, e che vanno seminando sull'impetuoso suo corso miriadi di vittime; non vide, non avvertì la funzione civile e riparatrice dell'opera umana, che sola può attenuare i disastri dello sviluppo immanente delle cose. « Avversario nobilissimo delle ingerenze del potere là dove esso è effettivamente patrono della nequizia, non si peritò di protendere le proprie avversioni alle forme più salutari della disciplina sociale » (1). E così egli condanna in blocco il socialismo, non vedendo in esso, in fondo, che una soppressione delle volontà individuali, una irreggimentazione di esseri che dovrebbero essere liberi, una forma di tirannide sotto le parvenze della libertà. « La mia fede, egli scrive, altra volta assoluta nelle istituzioni libere, è venuta a mano a mano in questi ultimi anni diminuendo. Sono convinto che non un popolo è presentemente adatto alla libertà, nè senza dubbio potrà divenir tale in avvenire.... Un paese in cui i lavoratori rinunciano al diritto di vendere, come vogliono, il loro lavoro, non possiede nè le idee, nè i sentimenti necessari all' esistenza della libertà. Noi camminiamo a ritroso verso la tirannia burocratica dell'organamento socialistico, e verso il dispotismo militare che gli succederà fatalmente » (2). « A un tale stato, dato il movimento odierno, si giungerà per lente trasformazioni, e nessuno potrà fare quello che vorrà e ciascuno dovrà fare quello che gli è imposto. Così una perdita completa di libertà sarà il destino di coloro che non meritano la libertà di

(1) Nel *Mazzocco* del 20 dicembre 1903.

(2) In un articolo comparso otto o dieci anni fa nella *Fornightly Review*, dedicato al Tyndall.

cui godono; essi sono stati pesati e trovati troppo leggeri » (1).

E a queste parole anche altre più gravi aggiunge lo Spencer. Il socialismo è una ipertrofia dei poteri dello Stato, fatto padrone e giudice in nome della collettività: ebbene, esso conduce inevitabilmente al comunismo e all'anarchia. « Se si mette nella testa del popolo che lo Stato deve non soltanto permettergli la conquista del benessere, ma procurargliene i mezzi, nasce nel cervello dei poveri, particolarmente dei meno degni, una ben radicata credenza che, se il benessere non sia sufficiente, la colpa è del Governo. E che ne deriva? In primo luogo si affaccia la teoria delle riforme, secondo la quale ciascuno deve ricevere una parte eguale dei prodotti del lavoro, sopprimendo le differenze di trattamento nate dalla differenza dei meriti. Ed è il comunismo. Ed infine i peggiori fra tutti, furiosi di non poter ottenere il benessere sognato, si persuadono che la società dev'essere distrutta per divenir migliore, ed affermano che ogni essere umano può impadronirsi di tutto ciò che gli piaccia e sopprimere, come ha detto Ravachol, quelli che gli sbarrano il cammino. Ed è il ritorno alla lotta per l'esistenza, quale è fra i bruti » (2).

V.

Signori, ho detto che lo Spencer parla chiaro a tutti, specialmente ai potenti; non è bisogno aggiunger altro,

(1) In fine del 3° volume dei *Principii di Sociologia.*

(2) *Nei Principles of Ethics.* Cfr. in proposito l'importante articolo del *Figaro,* 9 dicembre 1903, consacrato alla morte dello Spencer.

mi pare, a provarlo. Egli, del resto, più che agitarsi nelle sterili lotte polemiche, ama raccogliersi nella serenità de' suoi studi e qui meditare, meditare sempre, intensamente.

Anche in questi ultimi anni, in cui, senza dubbio a cagione dell'età, s'era in lui svegliato certo spirito polemico, e l'indole s'era fatta un po' difficile e scontrosa, egli non ismette un istante quella sua abitudine di meditazione tranquilla, di ricerca serena. Nella modesta pensione di Hyde Park, nell'austero e silenzioso Atheneaum-Club, nell'ultimo ritiro di Brighton, e prima in riva ai laghi di Scozia, nelle case di campagna, dove va nella state a cercare ristoro alla malferma salute, di nessun'altra cosa ei si compiace di più, che di esercitare in pace la facoltà del riflettere.

Il problema che più lo occupa in questi anni, è il problema supremo dell'essere; ed ei ne parla con calma da stoico. « Le persone vecchie devono aver comuni molte riflessioni. Senza dubbio quella che io ho ora in mente, è assai frequente. Per molti anni, osservando le gemme sboccianti nella primavera, è sorto in me il pensiero: Vedrò io mai un'altra volta sbocciare le gemme dei fiori? Sarò io più mai svegliato all'aurora dal canto degli uccelli? Ora che la fine non è probabile tardi molto a venire, sento una tendenza crescente a meditare sulle questioni ultime » [1].

In realtà su queste questioni ultime, su questo problema supremo dell'essere, egli aveva meditato già da tanto tempo, ed era venuto ad alcune conclusioni: ora, in sul finire della vita, non ha a smentire queste conclusioni; le fa anzi, confermandole, più gravi e solenni.

---

[1] *Fatti e Commenti:* « Questioni ultime ».

Fedele al grande principio della Critica kantiana, che non si può avere scienza che dei fenomeni, e che quindi il nostro sapere è affatto relativo, egli non avea dato un valore assoluto alla sua teoria dell'evoluzione; la considerava, anzi, come un'ipotesi, un'ipotesi che meglio d'ogni altra spiega i fatti, e meglio d'ogni altra corrisponde ai risultati della scienza, ma che lascia inesplorate le regioni dell'assoluto. Essa *non ci svela certamente,* afferma lo Spencer, *la natura intima e la genesi delle cose in sè;* tutto ciò rimarrà perpetuamente mistero; ci svela solo il processo delle cose, come queste si presentano alla nostra coscienza; lo scienziato sincero si convince sempre più che l'*Universo è in sè un problema insolubile.* Che è lo spazio? Che è il tempo? Sono concetti subbiettivi? Sono entità reali? Noi siamo obbligati a pensare che esistano, e tuttavia non possiamo ricondurli alle condizioni in cui solo il pensiero può rappresentarsi gli enti. Affermare che siano concetti subbiettivi non farebbe che moltiplicare le assurdità. « Il tempo e lo spazio sono adunque incomprensibili ». Non meno dello spazio e del tempo, è incomprensibile nella sua natura intima la materia; nè meno della materia il moto e la trasformazione del moto, e lo stato primitivo della coscienza, e l'io personale: anche qui « tutti gli sforzi che noi facciamo per intenderne la natura, si riducono a scegliere fra due pensieri egualmente impossibili ». Anche la forza, dalla cui persistenza dipende, in ultimo, la legge d'evoluzione, è in se stessa incomprensibile; noi ne apprendiamo le manifestazioni infinite nel mondo esterno e nell'interno; ne ignoriamo la effettiva natura. « Le idee ultime della scienza sono adunque tutte rappresentative di realtà incomprensibili », conclude lo Spencer; l'esplicabile ci mette in faccia all'inesplicabile, il relativo all'assoluto, il condizionato

all'incondizionato (1). E che dobbiamo noi pensare di questo incondizionato, di questo assoluto? È un'illusione invincibile del pensiero, a cui non corrisponda alcuna realtà effettiva? Dobbiamo contentarci, come il Kant, di affermare solo la pensabilità di qualche cosa d'ignoto? No, risponde energicamente lo Spencer. « Il ralativo stesso diviene inconcepibile, se non è in relazione con un non-relativo reale; se non si ammette un non-relativo o assoluto reale, il relativo stesso diviene assoluto » (2). « Noi siamo dunque costretti a riguardare tutti i fenomeni come la manifestazione d'un potere illimitato, incomprensibile, che agisce su noi. La religione e la scienza si riconciliano in questa conclusione » (3). « Rendiamo alla religione, esclama lo Spencer, questa giustizia; fra molti errori e corruzioni ha affermato e propagato una verità suprema: che tutte le cose sono la manifestazione d'un potere che oltrepassa la nostra conoscenza ». La scienza, dal canto suo, non giunge a risultato diverso: « la concezione più astratta verso la quale s'avanza gradualmente, è l'inconcepibile, l'inconoscibile ». E la scienza purifica anche a mano a mano i concetti della religione, sicchè « le credenze che impone a questa, sono più religiose di quelle che soppianta »: più religiose, perchè più vere (4). Le teorie scientifiche, e sovrattutto quella che le riconduce tutte all'unità, non sono nè spiritualiste, nè materialiste, nè religiose, nè antireligiose (5); sono vere semplicemente;

---

(1) *Primi Principii*, Parte I, c. III, § 15-21.
(2) *Primi Principii*, Parte I, c. IV, § 23 e 26.
(3) *Primi Principii*, Parte I, c. V, § 27.
(4) *Primi Principii*, Parte I, c. V, § 28.
(5) *Primi Principii*, Parte II, c. XXIV, § 194.

appunto per questo non è la scienza nemica della religione, come si crede. « Senza dubbio la scienza è nemica delle superstizioni, che passano nel mondo sotto il nome di religione; ma non è nemica della religione essenziale che si nasconde sotto di queste. Senza dubbio, molta scienza oggi in voga è penetrata da spirito d'irreligione; non così accade della vera scienza, che non s'arresta alla superficie, ma attinge la profondità della natura. Di fronte alle tradizioni e alle autorità umane la scienza ha un'attitudine fiera; di fronte al velo impenetrabile che nasconde l'assoluto, ha un'attitudine umile; fierezza ed umiltà giustificate del pari. Solamente il vero scienziato (e con questo nome non intendiamo colui che valuta le distanze, analizza le combinazioni, ordina le specie, ma colui che, tra i più umili veri, spinge le sue ricerche a verità più eccelse ed eziandio alla verità suprema); solamente il vero scienziato può sapere quanto sia al di sopra non solo del conoscere umano, ma dello stesso concepire umano, quella potenza universale, di cui sono manifestazioni la natura, la vita e il pensiero » ([1]).

Io non so ciò che altri pensi di queste parole dello Spencer; per parte mia sento che è posto, come dev'esser posto, il problema supremo della vita e dell'essere; sento che sono trasportato in un ambiente sereno, come in una luce intellettuale, al di fuori e al di sopra delle passioni umane; sento che si parla degnamente di alte cose: la vecchia gloriosa Inghilterra, che tante altre volte ci ha mandato la sua voce ammonitrice, ci dà anche questa volta l'esempio della misura sapiente, del riserbo austero ([2]).

([1]) *Educazione*, c. I, § 22.

([2]) Della misura sapiente, del riserbo austero dello Spencer,

VI.

Signori, vi ho parlato sovrattutto della dottrina; ma la dottrina v'ha già rivelato in buona parte l'uomo, e questo è ben degno di quella.

Austera, pur nelle sue audacie, la dottrina; austero l'uomo del pari; equilibrata ed armonica la dottrina; equilibrato ed armonico l'uomo. L'hanno accusato di freddezza; era calma e serenità di spirito; l'hanno accusato di orgoglio; era rispetto di se stesso, che gli impediva di correr dietro alle piccole vanità.

Sotto quell'apparente freddezza, sotto quel riserbo che dicevano orgoglio, era una natura mite e buona, espansiva nell'intimità, vibrante di simpatia umana. George Eliot lo chiamava una buona e simpatica creatura, e confessava di sentirsi migliore quando stava con lui; George Lewes diceva che, quando lo conobbe, fu come un raggio di sole in un periodo desolato della sua vita. Aveva un culto fervoroso per la scienza; ma la scienza non gli avea inaridito le sorgenti del sentimento; lo aveva anzi avviato a sentire anche meglio la poesia delle cose. E i cieli e i campi e i laghi e il mare furono il suo amore supremo. « È doloroso, egli scriveva, vedere come gli uomini s'occupino di cose volgari e

---

abbiamo anche prova in quel capitolo dei *Fatti e commenti*, in cui è proposta la questione: « Che cosa dovrebbe dire lo scettico ai credenti? ». La conclusione di questo capitolo è che vi sono speranze che non bisogna rovesciare, vi sono consolazioni, offerte dalla fede, innanzi alle quali la simpatia impone il silenzio.

siano indifferenti ai più magnifici spettacoli, non si curino di conoscere l'architettura dei cieli e non gettino nemmeno uno sguardo al grande poema epico, che la mano del Creatore ha scritto sulla scorza terrestre » [1]. Ebbe un vero sentimento della natura, suscitatogli dalla stessa ricerca scientifica. « Non è un'idea assurda e quasi sacrilega, supporre che quanto più un uomo studia la natura, e tanto meno la veneri? Credete voi che quello scoglio arrotondito, segnato da crepacci paralleli, desti tanta poesia nello spirito di un ignorante, quanta in quello del geologo, il quale sa che sopra quella roccia un milione d'anni or sono si stendeva un ghiacciaio? » [2]. E si lamentò che l'opera della civiltà vada a poco a poco trasmutando e quasi profanando l'aspetto della natura. « Le nostre siepi coperte di vitalba e di brionia e di luppolo selvatico, non son tollerate dall'agricoltore progredito. Lo stesso accade delle ampie striscie di verdi tappeti e di fiori selvatici, che costeggiano i sentieri discosti e i viottoli tortuosi..... Tutto ciò pare destinato ad andarsene, e a lasciare soltanto steccati di legno, o recinti di fil di metallo, o siepi nane, tagliate accuratamente a pari. Spesso, trovandomi fra i monti della Scozia, mi sono compiaciuto al pensiero che i loro declivi non potranno mai essere sottoposti all'aratro; qui almeno la natura dovrà pure sempre rimanere indomata » [3].

E accanto al culto della natura, alla poesia delle cose, la poesia dei suoni e delle armonie, il culto della musica. Oh la musica! I Pitagorici vedeano nei numeri

---

(1) *Educazione*, c. I, § 20.
(2) *Educazione*, c. I, § 20.
(3) *Fatti e Commenti:* « Rimpianti ».

e nelle armonie la sostanza del tutto; lo Spencer amava la musica, forse perchè nei suoi ritmi sentiva i ritmi della vita universale, forse perchè il poema del mondo era per lui un grande poema musicale.

La musica che allietò la sua vita, che lo sorresse e confortò nelle malattie dolorose, lenì anche i suoi ultimi istanti: nella stanza accanto a quella in cui egli agonizzava, un amico suonava l'Ave Maria del Gounod; quelle note divine accompagnarono il gran morente in seno all'Infinito.

EREDITÀ, MORALITÀ, EDUCAZIONE

A PROPOSITO

D'UNA DOTTRINA DELLO SPENCER

I [1].

In una lettera diretta allo Stuart Mill lo Spencer scrive: « A rendere pienamente intelligibile il punto di vista al quale io mi pongo, sembra necessario aggiungere che alle *proposizioni fondamentali* d'una scienza morale sviluppata, corrispondono certe *intuizioni morali*, che si sono sviluppate successivamente, e si sviluppano ancora nella razza, e che, sebbene siano i risultati d'*esperienze d'utilità accumulate*, gradualmente passate allo stato organico e trasmesse per eredità, sono giunte ad essere pienamente indipendenti dall'esperienza cosciente. Allo stesso modo che, secondo me, l'intuizione dello spazio posseduta da ogni individuo vivente, è stata il frutto delle esperienze organizzate e consolidate degli individui che l'hanno preceduto, e che gli hanno trasmesso le loro organizzazioni nervose, lentamente

---

[1] Ristampo con qualche leggiera modificazione un capitolo del mio libro pubblicato nel 1896: « *La dottrina della coscienza morale nello Spencer* », per due motivi: prima di tutto perchè mi pare più che mai, come si dice, d'attualità, e poi perchè l'ho visto *saccheggiato* in qualche pubblicazione, in cui, naturalmente, non si fa il mio nome, o si cita solo incidentalmente: oh! l'onestà letteraria!

sviluppate; allo stesso modo che questa intuizione, la quale non ha bisogno che delle esperienze personali per determinarsi, è divenuta in apparenza indipendente dall'esperienza; a questo stesso io credo che le esperienze d'utilità, organizzate e consolidate attraverso a tutte le generazioni passate della razza umana, abbiano prodotto modificazioni nervose corrispondenti che, per trasmissione e accumulazione continua, sono divenute in noi certe *facoltà d'intuizione morale*, certe emozioni corrispondenti ad una condotta giusta od ingiusta, senza alcuna base apparente nelle esperienze d'utilità individuale. Io adunque sostengo che, come l'intuizione dello spazio corrisponde alle dimostrazioni esatte della geometria e noi vediamo le sue conclusioni grossolane interpretate e verificate da questa, *così le intuizioni morali corrisponderanno alle dimostrazioni della scienza morale*, e troveranno in questa l'interpretazione e la verificazione delle loro conclusioni grossolane » [1].

E nei *Primi Principii* lo Spencer si esprime non meno esplicitamente: « Se per i progressi della specie e per l'esperienza che gli uomini hanno acquistato degli effetti della loro condotta, essi non avessero a poco a poco formato generalizzazioni e principii di morale; se questi principii non fossero stati di generazione in generazione inculcati dai genitori ai loro figli, proclamati dalla pubblica opinione, santificati dalla religione.... ; se, sotto la influenza di questi mezzi potenti, le *abitudini non si fossero modificate*, e i sentimenti che vi corrispondono, non fossero divenuti *istintivi*; in una parola, se noi non

---

[1] Lettera allo Stuart Mill contenuta nei « *Data of Ethics* » c. VII, § 45, p. 123-124 dell'edizione di Londra del 1890. Vedi questa stessa lettera nel Bain: « *Mental and moral Science* ».

fossimo divenuti esseri *organicamente morali*, è certo che la soppressione dei motivi energici e precisi imposti dalla credenza accettata, sarebbe seguita da risultati disastrosi » [1].

Queste-pagine, a cui se ne potrebbero aggiungere altre ancora, contengono come l'idea madre della morale dello Spencer. L'uomo nasce con delle intuizioni morali, come nasce coll'intuizione dello spazio e del tempo; soltanto, queste intuizioni sono dovute non propriamente a lui, individuo, ma alla specie a cui appartiene, ad esperienze fatte e accumulate negli antenati, e poi organate e trasmesse a lui per eredità.

La scuola intuitiva risorge, sebbene sott'altra forma, collo Spencer. Ma qual senso è da attribuire a queste *intuizioni morali*, a queste *facoltà d'intuizione morale*, di cui parla lo Spencer? Il linguaggio ch'egli prende a prestito dall'intuizionismo mistico, è in ogni caso vizioso; e s'egli intende che l'eredità fornisca all'uomo l'intuizione immediata del bene e del male, la determinazione fissa degli atti morali e immorali, quasi un occhio interiore con cui si distingua il bene dal male, come coll'esterno distinguiamo il bianco dal nero; sotto le apparenze della scienza è ritornato a ciò che v'ha di più insostenibile nella vecchia dottrina del senso morale. La eredità non può in alcun caso fornire niente di così preciso e determinato; le idee morali non possono essere l'effetto della pura eredità.

Per verità lo Spencer nel luogo citato dei *Primi Principii* parla di pubblica opinione, di religione, di influenza esercitata dai genitori sui figli, insomma di educazione presa in largo senso, da cui parrebbe far dipendere, in

---

[1] *Primi Principii*, Parte I, c. V, § 32.

ultima analisi, la formazione delle generalizzazioni e dei principii morali. Se non che questa educazione, a chi ben legga lo Spencer, ha contribuito bensì a formare, anzi ha formato del tutto le abitudini, i sentimenti, i principii morali nei nostri antenati: ma ora tutto questo è divenuto istintivo; le presenti generazioni hanno un proprio organismo morale ereditato, hanno idee morali, intuizioni morali ereditate. Il passato è dovuto all'educazione; il presente all'eredità; l'uomo dei giorni nostri non è che un risultato di quanto hanno fatto, di quanto hanno appreso le generazioni passate.

Nel secolo scorso si ammetteva l''onnipotenza dell'educazione; l'Elvezio e il Rousseau son là a provarlo; oggi si proclama l'onnipotenza dell'eredità, quasi non fosse l'educazione quella da cui, in ultimo, dipende l'eredità stessa! Lo Spencer, per verità, non esagera, come hanno fatto altri, l'influenza dell'eredità; ma si compiace tuttavia di contrapporre l'eredità all'educazione, diminuendo considerevolmente il potere di questa in confronto del potere di quella. Basti dire che considera la fiducia negli effetti dell'educazione intellettuale, « una delle superstizioni dell'epoca nostra », e crede inefficace, da sola, l'educazione morale: forza veramente poderosa e superiore a tutte è per lui l'abitudine trasformata dall'eredità.

Non intendiamo certo infirmare il valore della legge d'eredità, o mettere in dubbio i fatti numerosi al di sopra d'ogni contestazione, su cui essa si fonda. Cominciando dal fatto banale, accessibile all'osservazione più volgare, che ogni pianta e ogni animale producono piante e animali della loro medesima specie; che ogni organismo, nel corso dell'evoluzione, prende definitivamente la forma della classe, dell'ordine, del genere e della specie da cui è uscito, è tutta una serie di prove dirette e indirette che conferma l'eredità.

Si possono, al dire dello Spencer, dividere in due classi le prove dell'eredità. Nella prima sono i casi in cui certe particolarità congenite, che non si possono riferire a cause apprezzabili, sono trasmesse ai discendenti. Nella seconda sono i fatti in cui le particolarità così trasmesse non sono congenite, ma risultano da cangiamenti sopravvenuti nelle funzioni durante la vita degli individui che le trasmettono. È riconosciuta da lungo tempo e universalmente l'eredità di malattie, quali la gotta, la tisi, la pazzia, ecc.; è nota la cura che mettono gli allevatori nell'acquistare cavalli di grido, nel conservarli, nel perpetuarne la razza; prova evidente che i caratteri secondari dell'organismo si trasmettono per eredità, quanto i principali. Più difficile è provare la trasmissione di particolarità non congenite, provenienti da cangiamenti di funzione: se ne possono tuttavia citare alcuni esempi. È noto che negli Stati-Uniti i discendenti degli immigranti irlandesi perdono la loro fisonomia celtica per assumerne una americana; nè ciò per influenza di matrimoni con Americane, che, se mai avvengono, sono assai rari: ciò stesso dicasi degli immigranti tedeschi. È noto anche che quelli i cui antenati vivevano del lavoro delle loro mani, hanno ereditato da questi mani larghe e grosse, mentre i discendenti di chi non si dava al lavoro manuale, hanno d'ordinario piccole mani. Anche le malattie dipendenti da alterazioni di funzione sono trasmissibili. Si sa che in persone che godettero per certo tempo d'una buona salute, può sopravvenire all'improvviso una malattia, in seguito a condizioni d'esistenza sfavorevoli: nutrizione malsana e insufficiente; abitazioni disadatte, umide, mal arieggiate, inquietudini prolungate; e si sa ancora che questa malattia può trasmettersi ai figliuoli. Non possiamo poi dimenticare che nei figli ritornano spesso i tratti che

non si trovano nei genitori, ma si trovavano negli avi o nei più lontani antenati; quel fenomeno che la scienza chiama atavismo (1).

E se dall'ordine strettamente fisico e fisiologico passiamo all'ordine propriamente psichico, all'ordine intellettuale e morale, le prove dell'eredità non difettano neppur qui, sebbene in minor numero e non sempre così decisive come nell'altro campo. Certe passioni e certi vizi diventano non di rado ereditari; un dipsomane può generare un'intera famiglia di dipsomani; la manìa dell'assassinio, dello stupro, del furto, la passione del giuoco, dell'avarizia, la golosità, la voracità, la manìa del suicidio, perfino l'antropofagia e la geofagia possono trasmettersi per eredità. Non parliamo poi della passione sessuale, di cui abbiamo anche nella storia esempi celebri a mostrarne l'eredità: Augusto e le due Giulie, Agrippina e Nerone, Marozia e Benedetto IX, Alessandro VI e i suoi figli, Luigia di Savoia e Francesco I, ecc. (2). E, passando a fenomeni non morbosi, non patologici, anche il talento della pittura e della musica, come il talento della poesia, può spesso trasmettersi in eredità. Non è raro trovare famiglie di musici, di pittori, di poeti. Per verità si trovano men di frequente famiglie di poeti; e la ragione sta in ciò, che non si può esser musico senza una sensibilità squisita dell'orecchio, nè pittore senza un dono innato dei colori e delle forme; ora, queste condizioni fisiologiche la poesia non richiede al medesimo grado; e dove l'e-

---

(1) Vedi per tutto questo Spencer, *Biologia,* Parte II, c. VIII, § 80-84.

(2) Consulta Ribot, *Hérédité,* Paris 1873, Part. I, cap. VI, « *Hérédité des sentiments et des passions* ».

redità psicologica non è congiunta coll'eredità fisiologica, la trasmissione ereditaria è resa meno sicura ([1]).

Fin la memoria, sebbene se ne abbiano più rari esempi, può essere trasmessa. I due Seneca, padre e figlio, erano rinomati per la loro eccellente memoria; nella famiglia di Pichard Porson, uno dei più notevoli Ellenisti d'Inghilterra, la memoria era così grande che era passata in proverbio: *the Porson memory*. Lady Esther Stanhope, la discendente d'una delle più grandi famiglie d'Inghilterra, la donna che, sotto il nome di sibilla del Libano, condusse una vita tanto strana e avventurosa, fra gli altri tratti di somiglianza che aveva coll'avolo, confessava di possederne anche la memoria locale. Nelle famiglie d'artisti poi certe specie determinate di memoria, come quella delle forme e dei colori nei pittori, e quella dei suoni nei musici, è certo che sono anche ereditarie ([2]).

E la volontà, la facoltà attiva, e l'intelligenza, la facoltà del pensiero nella sua forma più elevata, sono esse trasmissibili? Il Ribot cita esempi d'intere famiglie d'uomini politici, d'uomini di guerra, d'intere famiglie di scienziati, di scrittori, d'uomini di lettere, da cui risulta che anche queste due facoltà si possono fino a un certo punto trasmettere ([3]). Lo Spencer poi, per quello che riguarda in particolare le così dette forme dell'intelligenza, spazio, tempo, non dubita di scrivere: « Come

---

([1]) Ribot, *Hérédité,* Part. I, cap. IV, « *Hérédité de l'imagination* ».

([2]) Ribot, *Hérédité,* Part. I, cap. III, « *Hérédité de la Mémoire* ».

([3]) Cfr. i due capitoli dell'op. cit. del Ribot, che hanno per titolo: « *Hérédité de l'intelligence* », « *Hérédité de la volonté* ».

il formarsi di quelle azioni riflesse composte che diciamo istinti, si spiega per via di questo principio che le relazioni interne s'organizzano, per mezzo d'una perpetua ripetizione, in modo da corrispondere a relazioni esterne; così il formarsi di quelle relazioni mentali stabili, indissolubili, istintive, che costituiscono le nostre idee di tempo e di spazio, si spiega per via del medesimo principio. Se anche per delle relazioni esterne che un solo organismo ha provato durante la sua vita, si stabiliscono relazioni interne corrispondenti che sono quasi automatiche; se, in un individuo umano, una combinazione complessa di cangiamenti psichici, come quelli del selvaggio che uccide un uccello con una freccia, diviene, in causa d'una ripetizione costante, abbastanza organica per prodursi quasi senza il pensiero dei diversi atti che ci sono da eseguire; e se una destrezza di tal fatta è così trasmissibile, che certe razze di uomini hanno come loro caratteri speciali diverse abitudini, le quali non sono altro che connessioni psichiche che cominciano a divenire organiche; allora, in virtù della medesima legge, deve avvenire che, se vi sono relazioni le quali sono state sperimentate da tutti gli organismi, qualunque siano, — relazioni che sono state provate ad ogni istante durante la veglia; relazioni provate nel medesimo tempo che ogni altra esperienza; relazioni che risultano da elementi estremamente semplici; relazioni che sono assolutamente costanti, assolutamente universali, — si stabiliranno gradualmente nell' organismo relazioni che sono anche assolutamente costanti, assolutamente universali. Tali sono le relazioni di tempo e di spazio. Essendo queste relazioni provate in comune da tutti gli animali, l'organizzazione delle relazioni corrispondenti deve accumularsi non solamente in ogni razza d'animali, ma in tutte le razze

successive d'animali, e deve, conseguentemente, divenire più stabile d'ogni altra.... Essendo queste il *substratum* di tutte le altre relazioni esterne, devono corrispondere a concezioni che sono il *substratum* di tutte le altre relazioni interne. Essendo gli elementi costanti e infinitamente ripetuti di ogni pensiero, devono divenire gli elementi automatici d'ogni pensiero, gli elementi del pensiero di cui è impossibile disfarsi, le forme dell'intuizione » ([1]).

L'eredità è dunque tal fatto di cui non si può più dubitare; le prove che la confermano, non sono nè poche, nè di poca importanza.

Ciò che è ancora *sub judice*, ciò che dà luogo a controversie e a questioni è invece questo: quali siano i limiti e quali le condizioni dell'eredità; se nell'uomo l'eredità abbia luogo colla stessa sicurezza che nell'animale; se i fatti psicologici si trasmettano come i fisiologici; i normali come gli anormali. In generale mi pare che nella presente questione si proceda non con tutte le cautele forse che sarebbero nacessarie, e, nel desiderio di raccogliere i fatti che possono servire all'assunto, si trascurino, o non si curino a sufficienza, gli altri, i quali varrebbero, non foss'altro, a provare che le cose vanno guardate da tutti i lati e non da uno solo, o da pochi, parzialmente. Naturalmente noi non possiamo trattare la cosa a fondo; andremmo troppo lontani da quanto ci siamo proposti; ne diremo quel tanto che valga a metterci in grado di apprezzare convenientemente la dottrina delle *intuizioni morali* dello Spencer.

([1]) H. Spencer, *Principii di Psicologia,* Part. IV, cap. VII, § 208.

II.

E prima di tutto una delle condizioni dell'eredità è la ripetizione. Il Bain ha insistito su ciò nella sua opera: « *Le Emozioni e la Volontà* », e lo Spencer nel luogo che abbiamo citato più sopra, per non parlare di altri, lo riconosce anche evidentemente. Non c'è momento della nostra vita, si può dire, in cui non si abbia relazione col tempo e collo spazio; non è possibile nè agli uomini, nè agli animali liberarsi da simili relazioni: ecco la ragione per cui tempo e spazio possono essere idee ereditarie. Invece noi possiamo passare ore e giorni senza ricevere alcuna impressione morale, senza fare *esperienze* che abbiano comecchessia rapporto colla moralità (1): come si possono adunque formare intuizioni morali ereditarie?

Una seconda condizione dell'eredità è la semplicità. Anche in questo il Bain e lo Spencer vanno d'accordo. Ora, mentre le relazioni di tempo e di spazio risultano da elementi estremamente semplici, le idee del bene e del male hanno la massima complessità. Qualunque sia il principio morale che adottiamo, osserva il Bain, esso suppone sempre, nella sua azione, una situazione complicata fra gli uomini, senza la quale non avrebbe nè sostanza, nè forma, perchè non avrebbe significazione. I contorni della spazio nelle sue tre dimensioni, osserva il medesimo autore, i semplici rapporti di distanza e di grandezza, possono forse imprimersi nel nostro sistema

---

(1) Bain, *Les Émotions et la Volonté,* trad. franc. Part. I, cap. II, p. 54-55.

nervoso in modo da trasmettersi di padre in figlio; ma come potrebbe divenire ereditario un codice di doveri che regolasse le relazioni umane anche più semplici?(1). Nella società umana le relazioni fra gli esseri tendono a complicarsi sempre più; e nella stessa proporzione, conseguentemente, si complicheranno anche le virtù morali: ora, se si capisce che, per forza di eredità, l'uomo possa compiere atti fissi e determinati, non si capisce per contro che si possano trasmettere virtù tanto astratte in se stesse e così variate nelle loro applicazioni, quali sarebbero, ad esempio, la temperanza, la giustizia. Si potrebbe dire che ci sono però nelle azioni morali certi aspetti comuni, che danno al dovere un carattere particolare e certa unità alle virtù; ma questa unità, questi aspetti comuni sono accompagnati da circostanze così variabili che rimangono come nascosti, oscurati; e perciò, per quanto gli atti morali si ripetano, sembrerà quasi far cosa nuova ogni volta, e la ripetizione non arrecherà quindi il suo effetto ordinario, di aumentare sempre più l'impressione prodotta sullo spirito.

L'interesse che si annette all'atto, è la terza condizione della trasmissione ereditaria (2). Manca questa condizione nelle azioni morali? Non manca, si può dire, del tutto: negli spiriti superiori, anzi, l'agire moralmente è causa di soddisfazioni tanto profonde, che da nessun'altra soddisfazione forse potrebbero essere eguagliate; ma, siccome l'agire moralmente implica sacrificio, rinuncia di sè, e l'umanità al sacrificio, alla rinunzia di sè è naturalmente poco disposta, ne segue che questa sarà assai lenta a prendere buone abitu-

(1) Bain, op. cit. p. 55.
(2) Bain, op. cit. p. 56.

dini morali, e non farà progressi, o ne farà di assai scarsi, nella perfezione. Data questa condizione, come si potrà formare un organismo morale nell'individuo, da trasmettersi poi in eredità; come un'educazione che ripugna, potrà imprimersi nello spirito dei fanciulli così profondamente da non cancellarsi mai, mentre tanti oggetti più interessanti non lasciano traccie in loro che si possano trasmettere? Potranno i grandi spettacoli della natura imprimersi profondamente negli animi, non cancellarsi mai e addirittura organarsi; e si potrà quindi quell'emozione intensa, irresistibile che ci prende alla vista del mare, d'un tramonto, d'una foresta, considerare effetto d'eredità, come fa lo Spencer, che spiega l'emozione suscitata da un paesaggio, colle associazioni vaghe, indefinite, formate nella razza nei tempi barbari, quando l'uomo si compiaceva di spendere la sua attività fra le foreste e sulle acque; potranno i sentimenti che si svegliano negli animali alla presenza di membri della loro specie o di specie affine, o l'impressione di simpatia da cui è colto il bambino che nulla conosce ancora, all'espressione d'una figura umana, spiegarsi pure come effetto di eredità (1). Ma qui la condizione dell'interesse non manca: anzi c'è al più alto grado. Che cosa può attrarre di più della natura esteriore colla permanenza dei suoi spettacoli? Che cosa può suscitare maggiore interesse degli esseri viventi, specialmente dei nostri simili, che sono in continuo rapporto con noi? Invece non può che suscitare un interesse negativo, su-

(1) Il Darwin afferma che un bambino di sei anni prova un'impressione di simpatia, vedendo l'espressione del dolore sopra un viso.

scitare cioè avversione, qualunque sforzo si faccia o ci si faccia fare, per vincere le nostre tendenze egoistiche; qualunque precetto morale, anche non grave, per il fatto solo che se ne pretenda l'esecuzione ad ogni costo. Persino i premi che ci vengano dati per aver operato bene, ci sembreranno incresciosi, se li acquistiamo a furia di vittorie riportate sovra noi stessi, di sacrifici e di rinuncie d'ogni genere: non parliamo poi dei castighi, che sembrano fatti apposta per disamorarci affatto d'ogni specie di educazione morale.

Se si trattasse adunque di funzioni semplici, contenute fra limiti ristretti, esercitate di continuo, e del massimo interesse per l'animale; queste sicuramente produrrebbero un'azione assai vigorosa sull'organismo, e, in virtù della forza acquisita delle associazioni nervose, potrebbero forse persistere e comunicarsi a mano a mano di padre in figlio, confermandosi in questa comunicazione sempre più e divenendo qualità ereditarie. Le azioni riflesse dell'inghiottire, del respirare, del succhiare e simili, ci vengono, secondo la teoria dell'evoluzione, dai nostri antenati nella serie degli animali; sono funzioni che si sono a mano a mano fissate nelle generazioni, e che noi abbiamo ereditate. Ma la loro semplicità è comparativamente massima, si ripetono un'infinità di volte nella vita d'un individuo, e sono a questo tanto utili, che egli non potrebbe neanche vivere senza di esse. Anche le azioni ritmiche più complicate in sè, ma semplici comparativamente, come sarebbero quelle della locomozione, possono contrarre una tendenza all'eredità, specialmente negli animali, in grazia appunto della loro semplicità comparativa, della loro ripetizione e del loro valore. Invece niente di tutto questo nelle funzioni morali; esse non sono semplici, non si ripetono, non sono utili all'individuo, anzi il più delle volte dannose: come

potrebbero adunque trasformarsi in qualità ereditarie, se mancano di tutte le condizioni dell'eredità? [1].

Aggiungasi che l'eredità è bensì una legge biologica, e come tale abbraccia egualmente l'animale e l'uomo, i fenomeni strettamente fisiologici e gli psichici e i morali; ma essa si esercita diversamente a seconda che si tratta dell'uomo o dell'animale, di fenomeni strettamente fisiologici o di fenomeni psichici, e perfino di fenomeni psichici inferiori e di fenomeni psichici superiori. Quando si passa dall'animale all'uomo, nuovi elementi s'aggiungono di cui bisogna tener conto. A non parlare della volontà morale che alcuni ammettono e che altri rigettano assolutamente, la sensibilità e l'intelligenza dell'uomo, di tanto superiori a quelle dell'animale, bastano a modificare parecchie cose. In grazia loro l'azione dell'ambiente fisico s'allarga considerevolmente; una nuova azione s'aggiunge, quella dell'ambiente morale, affatto sconosciuta all'animale; e in generale a impressioni o più larghe e profonde, o nuove affatto, è aperto lo spirito dell'uomo. In queste condizioni l'eredità potrebbe agire colla stessa forza che nell'animale? L'ambiente dell'uomo è in qualche modo eterogeneo all'eredità; e certamente tale da opporre ad essa la massima resistenza. E, lasciando l'ambiente e le impressioni nuove e molteplici, che l'ambiente produce nell'uomo e non potrebbe produrre nell'animale, per la sensibilità minore e la minore intelligenza che questo

---

[1] Anche secondo il Wundt non si può parlare d'« *intuizioni morali innate* », che supporrebbero una moltitudine di rappresentazioni assai complesse relative all'agente stesso, ai suoi simili, alle sue relazioni col mondo esterno (Wundt, *Ethik*, p. 345).

ha; è evidente che all'eredità pone ostacolo nell'uomo anche un'altra causa: quella forza interna, quell'interno dinamismo, quell'energia individuale, che è tanto ricca nell'uomo, e povera per contro e quasi nulla nell'animale. Dove questa forza interna è poderosa, dove l'individualità è spiccata, le altre forze più o meno esterne sono combattute nella loro azione, e talora, se non distrutte, sopraffatte sicuramente. Quando l'uomo ha acquistato la coscienza personale, quando sente di essere e di valere qualche cosa, di essere una forza a sè e di potere conseguentemente tracciare egli una via a se stesso, è raro il caso che non abbia a lottare con tendenze malsane, con inclinazioni perverse, con quella parte di lui insomma, che è il risultato dell'eredità. Ci sono in lotta due nature nell'uomo, si dice spesso. Ebbene, questa lotta prova, non foss'altro, che l'imperio dell'eredità non è subìto passivamente dall'uomo, e che c'è in lui qualche cosa che si ribella a quest'imperio.

Si dirà tuttavia che nei primi anni della vita, quando l'uomo non è ancora una persona, l'eredità compie l'opera sua senza ostacoli da parte dell'individuo; e sono questi primi anni quelli che decidono, o quasi, dell' uomo futuro.

Rispondiamo che in questi primi anni c'è però un'altra forza che si sostituisce alla forza individuale ancora latente, e che combatte l'eredità: la forza dell'educazione. Noi non ammettiamo certo coll'Elvezio e il Rousseau che sia l'educazione che formi gl'individui, che foggi le differenze fra individuo e individuo. L'educazione non è tutto; ma è qualche cosa; e dà tanto maggiori frutti, quanto è più ricca e complessa l'attività che si propone di regolare e di rivolgere a un fine. A che prendersi tanta cura dell'educazione dei fanciulli, se non valesse almeno a facilitare lo svolgimento dei buoni

germi che portano con sè dalla nascita, ad arrestare, a combattere, se non altro, lo svolgimento dei cattivi? Eccetto i casi di anormalità organiche, la forza dell'eredità non è mai tale da rendere vana l'educazione, quantunque riesca a limitarla.

Per verità, anche gli animali si educano in un certo modo; ma l'educazione nell'animale è raro che deva combattere le tendenze ereditarie; ha per iscopo anzi, quasi sempre, di svolgerle convenientemente, di regolarle, di disciplinarle a maggior vantaggio dell'uomo. Potrebbe l'educazione convertire un cane da caccia in un cane levriere o viceversa? Potrebbe al leone, per forza di educazione, comunicarsi la timidità del coniglio, al lupo la mitezza dell'agnello, la melensaggine dell'orso alla volpe?

Nelle diverse specie animali poi la differenza fra individuo e individuo è quasi nulla; tanto è vero che, messi in rilievo i caratteri d'un individuo appartenente ad una data specie, si potrebbe dire di aver messo in rilievo i caratteri della specie intiera. Negli uomini invece quanta disparità da individuo a individuo, anche appartenenti ad una medesima razza! Vuol dire anche questo che negli animali la forza della razza, vale a dire dell'eredità, è tutto, o quasi; mentre negli uomini è appena una parte.

Dunque tanto maggiori ostacoli trova l'eredità, quanto più si passa dall'animale all'uomo; e, in generale, quanto più i fenomeni a cui s'estende, si elevano e si complicano. L'eredità fisiologica è più facile dell'eredità psicologica. Anche ammesso che fra i fenomeni fisiologici e i propriamente psichici, non ci sia una separazione assoluta, ma solamente una differenza graduale; che una vera e propria lacuna non ci sia fra gli uni e gli altri, o, se c'è, si possa in ogni modo colmare; certo è che

la forza dell'eredità è ben superiore nei primi che nei secondi. Le funzioni organiche tutte quante sono, meno pochi casi anormali, identiche nei figli e nei padri; delle funzioni psichiche invece, e sicuramente delle funzioni psichiche superiori, non si potrebbe dire altrettanto. Chi vorrebbe sostenere che la facoltà dell'ideare, il gusto estetico, la volontà e simili manifestazioni superiori dello spirito, siano allo stesso grado nei figliuoli e nei padri? Contro pochi fatti che si potessero addurre a conferma, mille altri se ne potrebbero citare a mostrare il contrario.

Del resto, dato anche che e fenomeni fisiologici e fenomeni psichici, e fenomeni psichici inferiori e fenomeni psichici superiori, fossero egualmente trasmissibili; dato che egualmente trasmissibili fossero le azioni riflesse, come le sensazioni, le passioni, gli istinti; le sensazioni, le passioni, gl'istinti, come i sentimenti, la memoria, l'immaginazione, il ragionamento, e insomma tutti i modi dell'attività psichica; resta sempre da domandare se la totalità di questi modi costituisca l'essere pensante e senziente, o se non ci sia al di sotto un *non so che*, di cui i modi sarebbero le manifestazioni, ciò che si chiama il *me*, la *persona*, il *genio*, il *carattere*, o con qualunque altro nome si chiami; quella forza intima insomma, che elabora in una maniera sua propria i materiali della sensazione e della conoscenza, e loro imprime il suo suggello speciale. Quando si pensi che questi materiali sono lavorati diversamente; che impressioni simili sono sentite e trasformate in maniera diversissima a seconda degl'individui; che fra il genio e l'idiota, ad esempio, vi sono tutte le varietà possibili d'attività mentale, non sarebbe irragionevole supporre che ci sia un principio d'individuazione che spieghi queste differenze. E, ammesso questo principio di

individuazione, questo elemento costitutivo del me, della persona, sarebbe esso trasmissibile al pari dei modi diversi dell'attività mentale? Sarebbe trasmissibile, e quindi non saprebbe in fondo sottrarsi al determinismo universale, questo fattore personale, *persoenliche faktor,* come lo chiama il Wundt; questo *carattere, sola causa immediata dell'attività volontaria*; questa essenza intima della persona, sulla quale, in ultimo, riposa ogni differenza fra individuo e individuo; questo che *d'indipendente*, *selbständiger*, che non può essere determinato dal di fuori, poichè, anzi, precede ogni determinazione esterna [1], e per cui i nostri sentimenti, le nostre sensazioni, le nostre idee, le nostre volizioni ci sono date veramente come *nostre,* e non come fenomeni estranei? Non è possibile rispondere a questa domanda. « Il carattere, scrive il Wundt, la personalità, in ciò che ha di intimo, deve restare sempre un enigma; esso è l'indeterminabile *ding an sich* del Kant » [2]. Siamo qui nel campo dell' inconoscibile, a cui di necessità conduce ogni ricerca sulle cause prime, e dove non sono possibili che le ipotesi. Per ammettere con sicurezza l'ereditarietà del carattere, dell'elemento costitutivo della persona, bisognerebbe che il fenomeno della generazione fisiologica e psicologica fosse già noto in tutte le sue parti, e non fosse, com'è invece, pieno di misteri inesplicabili. Tenendo conto della sola esperienza, noi non possiamo dire se non questo che, se il carattere è ereditario, non lo è che con molte eccezioni, e che accertare questa eredità è ancora più difficile che accertare

(1) Vedi Wundt, «*Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*», tomo 2, p. 414-416.

(2) Op. cit. p. 416.

quella d'un semplice modo dell' attività psichica ([1]). Forse si potrebbe affermare di esso, con più verità, quello che lo Schopenhauer e i suoi più recenti seguaci dicono della libertà, cioè che è al di fuori delle categorie della causalità, del tempo e dello spazio, che queste forme della conoscenza non gli sono applicabili, e che quindi si sottrae all' incatenamento universale delle cause e degli effetti.

Ma questo elemento personale, questo carattere, questo che di primitivo e spontaneo, non è forse uno dei fattori più importanti delle idee e delle intuizioni morali dell' uomo? Nessun' altra cosa forse quanto la moralità tiene all'intimo fondo dell'uomo; nessun'altra cosa forse è così diretta manifestazione della persona. Ora, se non è ereditaria la persona, o è molto discutibile che lo sia; se il carattere è avvolto nel mistero in cui sono avvolte le cose in sè, i *noumeni*, nè può quindi sottoporsi alle leggi generali che governano i fenomeni; perchè le intuizioni morali, le idee morali, si pretenderà di spiegare addirittura come effetto d'eredità, e si darà questa spiegazione, non già come semplicemente ipotetica, ma corrispondente alle esigenze del più rigido positivismo scientifico?

Il Dr. Lucas ([2]) ammette due leggi in natura, a spiegare l'origine e la generazione degli esseri viventi: una legge d'eredità, e una legge, come egli la chiama, di *inneità*; per questa la natura crea ed inventa incessantemente; per quella s'imita e si ripete di continuo; la prima è il principio del *simile*, la seconda del *diverso*:

([1]) Cfr. Ribot, *Hérédité*, p. 480.

([2]) Cfr. il suo « *Traité physiologique* et *phylosophique de l'hérédité naturelle* », Paris 1847.

mancando l'una o l'altra delle due, non ci sarebbero nel mondo della vita che differenze infinite in numero, o somiglianze assolute.

Non so quale valore debba attribuirsi alla dottrina del Dr. Lucas: il Ribot, in ogni modo, la combatte, e crede non ci sia bisogno di una legge di *inneità* a spiegare la varietà, che è dovuta, per una parte all'esservi nell'atto della generazione d'ordinario due sessi e quindi due eredità in gioco, e, per l'altra, ad azioni dell'ambiente, vale a dire a cause accidentali e fortuite: si può parlare di fatti di *inneità*, secondo lui, non di legge di *inneità*; la sola vera legge, la legge sovrana è l'eredità [1]. E forse il Ribot non ha torto a negare all'*inneità* il valore d'una legge; *inneità* vale varietà, discordia, disordine in permanenza; e la legge è ordine ed armonia; dove, per ipotesi, non ci sono due effetti che si assomiglino, non si può ammettere l'azione regolare e costante d'una legge [2]. Ma, se l'*inneità* non è una legge, è però un fatto: potrà questo fatto ridursi ancora, in ultima analisi, all'eredità? Alcuni lo credono. Io non sono di quest'avviso. Se di tutto quello che dicesi innato, una parte, e non la minore, risale veramente all'eredità, sebbene non sia possibile spesso rendersene conto, tanta è la complicazione del fatto; una parte però è da ritenersi, in realtà, originaria. Per spiegare una grande potenza mentale, osserva il Bain, non abbiamo spesso bisogno di supporre una grande quantità d'abitudini acquisite trasmesse; questa superiorità può dipendere da una superiorità accidentale di qualche parte del cervello, conseguenza di

---

(1) Ribot, op. cit. p. 280-281.

(2) Ribot, op. cit. p. 280.

buone condizioni di formazione. Un cervello più grande contiene un maggior numero di elementi nervosi, e con tutta probabilità il maggior numero di questi elementi implica un aumento nelle potenze dello spirito (1). Ciò che noi sappiamo dei Greci e dei Romani, scrive il medesimo autore, è che in due o tre secoli essi diedero alla civiltà un impulso più grande di quanto le sia stato dato mai per migliaia di anni; e, ciò che è più notevole ancora, le razze teutoniche e celtiche poste a contatto con essi, sebbene in uno stato intellettuale di gran lunga inferiore, s'impregnarono facilmente e rapidamente delle loro idee. Dove erano stati preparati a ciò i cervelli dei Teutoni e dei Celti? Quali acquisti erano stati loro trasmessi dagli antenati, che li abilitassero ad assimilarsi le nuove idee? Nei vari paesi poi gli uomini di genio sono usciti indistintamente da tutte le classi della società. Lo Shakespeare e il Cromwell, il Burns e lo Scott uscirono d'un salto dalla più umile mediocrità, nè certo aveano ereditato il loro genio (2). Se fosse possibile, in grazia d'attitudini acquisite per eredità, elevarsi dalla semplice mediocrità alle altezze del genio, il progresso non sarebbe lento com'è (3). La trasmissione d'una facoltà mentale acquisita è un fatto raro ed eccezionale, conclude il Bain. « Secondo tutte le apparenze, ciò che noi abbiamo acquistato, sparisce con noi; i nostri figli devono rifarsi da capo, *de novo*, proprio come se nulla affatto avessero appreso. Il figlio d'un grande filologo non eredita un solo vocabolo; il figlio d'un viaggiatore può, alla scuola, essere superato in geografia dal figlio

(1) Bain, op. cit. p. 50.
(2) Bain, op. cit. p. 51.
(3) Bain, op. cit. p. 49.

di un muratore. Tutta la superiorità che possono possedere i figli d'un erudito, è sufficientemente spiegata dall'eredità ch'essi hanno fatto di cervelli più voluminosi » [1].

III.

Dunque non della sola eredità si deve tener conto a spiegare i fenomeni dello spirito, ma anche d'un qualche cosa di originario e spontaneo, irreducibile all'eredità. L'uomo non è solo un risultato di forze estrinseche a lui; è anche una forza a sè, che s'esplica e si sviluppa sicuramente sotto l'azione delle forze estrinseche, ma che queste non producono di sana pianta. L'*io* non è il germe che le generazioni passate abbian lasciato dietro di sè; non è neanche il risultato dell'ambiente fisico e sociale; è un' attività nuova che a mano a mano s'esplica e padroneggia; sebbene la facilità, anzi la possibilità sua di prodursi, dipenda dalle circostanze in cui si sviluppa la persona umana [2].

Quanto poi all'eredità in particolare, l'azione sua, sebbene poderosa, non è tale però da produrre nell'uomo fatti e idee determinate, facoltà e tendenze con indirizzi precisi e sicuri; e, nel caso nostro, vere e proprie intuizioni morali. Nell'uomo, abbiamo già detto, l'eredità è più difficile che nell'animale; nell'uomo essa trasmette i lineamenti vaghi, i contorni indecisi, i germi indistinti, per così dire, d'una nuova facoltà, piuttosto

---

(1) Bain, op. cit. p. 53.

(2) Vedi il mio Saggio: « *La dottrina della virtù nell'Etica d'Aristotele* », nei *Saggi filosofici* citati, p. 322.

che la facoltà stessa; in lui opera all'ingrosso, in generale, non in particolare, in dettaglio; spesso è la forma generale del cervello, il suo volume maggiore o minore, a cui si restringe la sua azione.

Si dice però, a mostrare la forza irresistibile dell'eredità anche nell'uomo, che certe passioni e certi vizi si trasmettono in lui, o possono trasmettersi tali e quali: così, e l'abbiamo notato anche noi, la dipsomania, la manìa del furto, dell'assassinio, del suicidio, ecc. Osserviamo che qui siamo dinanzi a fatti anormali, a vere e proprie malattie, a squilibri dell'organismo; e che non si deve fare le meraviglie, se hanno, quindi, la precisione e la determinatezza e, aggiungiamo anche, l'irresistibilità dei fatti che l'eredità fa compiere all'animale: sono veri e propri istinti animali, e ne hanno conseguentemente i caratteri. Ma non si potrebbe legittimamente dall'eredità di istinti animali morbosi, di inclinazioni depravate, immorali, concludere, per analogia, a quella d'istinti sani, d'inclinazioni rette, morali, veramente umane, quali sarebbero le pretese intuizioni morali dello Spencer. La moralità consiste nell'armonia e nell'equilibrio delle tendenze inferiori; consiste nella soggezione di tutti gl'istinti animali, di tutte le passioni violente; consiste nell'imperio che l'uomo esercita su se stesso; ed è per conseguenza ordine, legge, sanità dello spirito: come potrebbe l'eredità comportarsi, di fronte ad essa, nello stesso modo che di fronte a fenomeni morbosi? L'eredità deve assumere qui una nuova forma. Un febbricitante ha l'istinto di bere, osserva il Guyau [1], istinto ben netto e determinato: un uomo pieno di sa-

---

[1] *La Morale anglaise contemporaine*, Paris, Germer Baillière, 1879, p. 319, in nota.

lute invece non ha l'istinto di spendere la propria energia nel sollevare questo o quel peso, piuttosto che un altro. Al pari della sanità fisica, la moralità ereditaria non conduce a questo o a quell'atto particolare; come non ci fornisce questa o quell'altra idea intorno a ciò che dobbiamo fare, nè quindi le intuizioni di cui parla lo Spencer, specie di giudizi *a priori* sul giusto e l'ingiusto. Leggendo lo Spencer parrebbe che l'uomo, per effetto di eredità, avesse già tracciata d'avanzo la via che deve seguire, e fossero come impresse in lui, dalla nascita, le idee del giusto e dell'ingiusto, quasi un codice tutto fatto, ch'egli non ha che a sfogliare. Il vero si è che l'eredità nulla ci comunica di così preciso; noi non nasciamo che con delle tendenze, dei sentimenti vaghi, indecisi, senza contorno, senza contenuto, si può dire: il resto è opera nostra, aiutata dall'ambiente e dall'educazione: il codice ce lo formiamo noi, come tracciamo a noi la via che dobbiamo seguire nella vita. Si direbbe forse che l'eredità, in fatto di musica, per esempio, giunga al punto da imprimere nel cervello un certo numero di motivi, di arie musicali; o, in fatto di matematica, un complesso di teoremi già belli e dimostrati? È nota la leggenda di Minerva che esce tutta armata dal capo di Giove; non meno sorprendente sarebbe un'ipotesi di questa fatta. Come l'uomo non nasce con arie musicali, o con teoremi dimostrati in testa, ma solo con disposizioni indefinite alla musica o alla matematica, così, per quanto riguarda la morale, altri avrà dalla nascita disposizione al coraggio, alla pietà, alla temperanza e simili, ma non precetti particolari, non idee fisse e determinate, non intuizioni morali.

Anzi quelle disposizioni, quelle tendenze, quelle attitudini saranno come non fossero, saranno come le sementi gettate fra le pietre e le spine, se manchi l'edu-

cazione che le svolga. Supponete che un uomo, il quale fu esempio meraviglioso di carità e d'amore, l'abate di Saint-Pierre, anzichè in mezzo a un popolo civile, il quale non poteva che incoraggiare i suoi istinti benefici, fosse nato in mezzo ai cannibali: credete voi che i germi della beneficenza non sarebbero stati in lui soffocati, e l'autore del progetto di una pace perpetua non avrebbe trovato più conveniente la guerra e la carneficina a procurarsi l'orribile pasto? Supponete il Mozart e l'Haydn, il Rossini e il Verdi nati in mezzo agli Abissini: essi si sarebbero certo compiaciuti meravigliosamente delle *fantasie* del loro paese, sarebbero riusciti insuperabili nell'organizzare canti e suoni della più insoffribile monotonia, ma non avrebbero fatto un passo più in là. Non conviene illuderci: il genio nasce, è vero; il genio della musica, il genio della scienza, come il genio morale, che è la bontà; ma non nasce bell'e fatto; è come un germe che ha bisogno di essere eccitato e provocato; ha bisogno di un ambiente in cui possa respirare e vivere, in cui possa intender se stesso ed essere inteso. Quante alte intelligenze, quante nobili tempre morali, anche nella nostra civiltà, passano pel mondo ignote a se stesse e agli altri, impacciate da mille ostacoli, e come soffocate dall'ambiente in cui vivono! « L'eredità ha adunque bisogno dell'occasione, della fortuna; ha bisogno dell'arte e della scienza, che per mezzo dell'educazione la regolino o la cancellino a lor talento; essa è impotente a dirigere in tale o tal senso preciso la vita e le azioni umane; è una forza spesso cieca, che, combinata con altre forze, può produrre un effetto tutto contrario a quello che s'aspettava da essa » (1).

---

(1) Guyau, op. cit. p. 320-321, in nota.

Anche nell'animale, sebbene di tanto più poderosa che nell'uomo, l'eredità non è indipendente affatto dall'ambiente e dall'educazione. Non è vero che gl'istinti siano nell'animale qualche cosa di fisso e di rigido; invece si modificano col modificarsi dell'ambiente, si affinano, si ottundono, secondo i casi. L'uccello ha l'istinto di covare, e mira, covando, a far nascere dalle uova i pulcini; ma dove il calore naturale basta, lascia di covare. Nel Senegal lo struzzo cova le uova di notte soltanto; al Capo di Buona Speranza, dove il clima è meno caldo, le cova anche di giorno. I sorci muschiati del Canadà si costruiscono con molta industria e abilità delle casette, quando il clima è rigido; in paesi più caldi lasciano di costruirle. Lo stesso istinto del nidificare, uno dei più sicuri e più stabili, si accomoda all'ambiente. Gli uccelli allevati in gabbia costruiscono i loro nidi con poca destrezza, qualche volta non sanno neanche costruirli: il *xantorius varius* degli Stati-Uniti fa un nido quasi piatto, se sovra un ramo rigido e inflessibile; se sovra un ramo pieghevole, d'un salice piangente, ad esempio, lo fa d'una certa profondità, perchè i piccini non abbiano a cadere al soffiar del vento. Non si direbbe che anche gli uccelli abbiano bisogno d'una certa scuola? abbiano bisogno d'apprendere, d'imparare, d'istruire almeno se stessi? Non si direbbe che si tratti non già soltanto di esseri spinti dall'istinto, ma quasi di architetti che spiegano delle vere facoltà mentali, e sanno trarre partito dalle varie circostanze in cui si trovano e sono costretti ad agire? Perfino nell'istinto canoro l'eredità ha bisogno di essere completata dall'educazione, e può essere anche distrutta interamente da questa. All'usignolo domestico si fa riprodurre tale o tal canto; i fanelli di Barrington, allevati colle allodole, finirono coll'adottare il canto di queste loro mae-

stre: esempi rari e curiosi di quanto possa il desiderio d'imitare e d'apprendere anche negli animali!

Che se è così, neanche gli istinti animali si possono ritenere una mera disposizione organica. Una disposizione meramente organica determinerebbe a covare; non già a covare o no, secondo la temperatura diversa del paese, e perfino dell'ora: una disposizione meramente organica determinerebbe a nidificare, a cantare così e così; non già a nidificare, a cantare in questo o in quel modo, secondo la diversità delle circostanze e delle impressioni. Quanto è poco naturale, osserva l'Hartman, l'ipotesi di un meccanismo che sforzerebbe l'animale a covare, non appena la temperatura è scesa al disotto d'un certo grado! Quanto è poco naturale, aggiungiamo noi, l'ipotesi d'un meccanismo, che sforzerebbe l'animale a fare un nido ora piatto, ora profondo; a cantare ora come il fanello, ora come l'allodola! La disposizione organica è certamente indispensabile a compiere l'azione, ma non basta a determinare il come dell'azione stessa: ora, ciò che si ammira nell'istinto, non è già la disposizione generale, ma appunto il come essa viene tradotta in atto!

E se neppure gli istinti animali si riducono a mera disposizione organica, a un'organizzazione già piena e completa, che di null'altro abbisogni; se neppure gli istinti animali sono qualche cosa di rigido e di fisso, sono una connessione meramente meccanica; come si potrà parlare di una *moralità organica*, *d'intuizioni morali organizzate gradatamente ed ereditate*, e divenute quindi un che di rigidamente stabile nell'uomo? La moralità si sottrae di natura sua ad ogni specie di meccanismo; la fissità e l'automatismo sono qualche cosa che le ripugna. Per moralità organica bisognerebbe adunque intendere non già un'organizzazione completa, ma una certa malleabilità del cervello, una certa pieghevolezza,

per così dire, che rende poi l'uomo suscettivo di educazione morale. Ai selvaggi, per quanti sforzi si facessero, non si potrebbero comunicare le idee morali nostre; una fanciulla Figiana, per quanto allevata come una fanciulla europea, non potrebbe mai avere la finezza di sentimento e la delicatezza di questa. Gli è che manca agli uni e all'altra quella tale malleabilità, quella tale pieghevolezza di cervello, manca quella capacità ereditaria, senza cui è impotente l'opera dell'educatore. Ecco la moralità organica!

Interpretata in questo senso, e solo in questo senso, la dottrina dello Spencer può essere accettata: una malleabilità, una pieghevolezza di cervello, una capacità, un'attidudine, una disposizione, un'inclinazione, un che d'indefinito insomma; ma nulla di rigidamente fisso, nessuna formula netta e precisa, nessuna intuizione vera. Se l'uomo nascesse con delle intuizioni morali, non si capirebbe perchè gli educatori durino spesso tanta fatica a mettere sulla retta via chi è loro affidato, e talora non vi riescano; se la moralità fosse organica nel vero senso, il delitto sarebbe inesplicabile. Forse lo Spencer per *moralità organica*, per *intuizioni morali ereditate* e *organizzate*, non ha inteso altro egli stesso; forse non ha voluto egli stesso che mettere in rilievo l'elemento originario della moralità, dovuto, non fosse altro, all'organismo, combattendo, come ha fatto nella *Psicologia*, l'asserzione del puro empirismo che, anteriormente all'esperienza, lo spirito sia una *tabula rasa;* forse s'è posta anche qui la questione, che s'è posta altrove sott'altra forma: « Se al momento della nascita non esistesse che una recettività puramente passiva di impressioni, perchè un cavallo non potrebbe ricevere la medesima educazione d'un uomo? Perchè il gatto e il cane, sottoposti alle stesse esperienze che loro dà la vita

domestica, non giungerebbero a un grado eguale e ad una medesima specie d'intelligenza? » [1]. E anche qui, come altrove, ha riconosciuto, forse, che la presenza d'un sistema nervoso non è già un fatto di nessuna importanza, bensì il fatto importante per eccellenza [2]. Ma, se tale era il suo pensiero, le parole adoperate ad esprimerlo, *moralità organica, intuizioni morali organizzate,* non l'hanno espresso convenientemente, gli hanno dato una portata e un'estensione che non aveva e non poteva avere. Lo Spencer in un certo luogo scrive: « Il cervello umano è un registro organizzato d'esperienze infinitamente numerose, provate durante l'evoluzione della vita, o piuttosto durante l'evoluzione di quella serie d'organismi, che si dovette attraversare prima d'arrivare all'organismo umano. Gli effetti delle esperienze più uniformi e più frequenti sono stati trasmessi, capitale e interesse, e hanno raggiunto lentamente quel grado di alta intelligenza che è allo stato latente, nel cervello del bambino. Il bambino, nella sua vita ulteriore, esercita questa sua intelligenza, forse ne aumenta la forza o la complessità, e la trasmette con piccole aggiunte alle generazioni future. *Così avviene che l'Europeo eredita venti o trenta pollici cubi di cervello di più che il Papua. Così avviene che certe facoltà, come quelle della musica, che si trovano appena in alcune razze inferiori, divengono congenite in alcune razze superiori. Così avviene che da quei selvaggi che sono inetti a contare il numero delle loro dita, e che parlano una lingua in cui non sono che nomi e verbi, escono a lungo andare i nostri Newton e i nostri Shakespeare* » [3].

---

(1) H. Spencer, *Principii di Psicologia.*
(2) Ib.
(3) Ib.

O c'inganniamo, o l'eredità è qui ridotta al suo giusto valore. Si parla di facoltà, si parla di cervelli più o meno voluminosi, si parla di attitudini a progredire successivamente, e tutto ciò può produrre l'eredità; ma di organizzazioni già complete, di meccanismi già formati, d'intuizioni vere e proprie, cose tutte che l'eredità non può produrre, non si parla. In questo luogo forse, meglio che in altri, lo Spencer è riuscito a rendere convenientemente il suo pensiero; sebbene possa ancora lasciare qualche equivoco l'espressione adoperatavi, che il cervello sia *un registro organizzato di esperienze*. Il cervello non è un registro organizzato che delle esperienze dell'individuo; delle esperienze fatte dalla specie non rimane nel cervello dell'individuo altra traccia, che la forma e il volume del cervello stesso ed una certa attitudine e facoltà. « Dichiarandomi contrario al carattere intuitivo del sentimento morale, osserva il Bain [1], confesso esplicitamente che certe facoltà che possediamo dalla nascita, sono indispensabili perchè questo sentimento possa svolgersi; e *che tali facoltà possono essere il risultato delle esperienze accumulate delle generazioni passate* ».

IV.

Per concludere, nel fatto complesso della moralità abbiamo adunque in primo luogo un che di originario e spontaneo, affatto irreducibile all'eredità, e fondamento anzi della stessa trasmissione ereditaria. L'evoluzione è impossibile senza un che primitivo che si

---

[1] Op. cit. p. 56.

svolga: la trasmissione ereditaria non si può neanche concepire senza un che primitivo da cui possa prender le mosse. Prima che un sentimento possa essere trasmesso alla posterità come un'eco indebolita, una sensibilità primordiale deve esistere per far nascere quel sentimento (1). Abbiamo nei cinque sensi una sensibilità originaria, piaceri e dolori dipendenti dalle stesse qualità intrinseche della sostanza nervosa. Il piacere dell'armonia è un fatto primitivo; la ripugnanza che ha il cane per il suono della ghironda e l'uomo per lo stridore della sega, non ha che fare con esperienze antecedenti: non occorre fare appello qui all'evoluzione. Nelle sensazioni della vita abbiamo piaceri intrinseci, indipendenti affatto da esperienze trasmesse, della luce, dei colori, delle loro sfumature, dei loro contrasti, di ciò che scintilla, di ciò che brilla (2). Un elemento originario c'è adunque nei varii fenomeni della vita psichica; ci sarà anche nei fenomeni morali. Certo, non si può dire in che propriamente consista questo elemento originario della moralità; ma non si può non supporlo per questo. Forse esso è il fattore personale di cui abbiamo già parlato più sopra; forse è quell'intima energia che non sappiamo definire, ma che sta sicuramente a fondamento di tutti i modi della coscienza e li lega e li associa fra loro come in una catena.

All'elemento originario si sovrappone l'elemento ereditario, quelle disposizioni, cioè, quelle attitudini, quelle capacità che sono un effetto delle esperienze accumulate delle generazioni passate, e che ogni uomo sicuramente porta con sè dalla nascita. E l'elemento ereditario forma

---

(1) Bain, op. cit. p. 60.
(2) Bain, op. cit. p. 61.

un unico tutto coll'elemento originario; l'elemento dovuto alla specie s'immedesima coll'elemento dovuto all'individuo, tutt'e due insieme costituendo quel fondo innato, quella specie di *substratum*, su cui poi si eleverà l'edificio dell'educazione.

Appunto l'educazione è il terzo elemento della moralità; l'educazione è il tratto finale, è ciò che fa della moralità un fenomeno particolare, distinto da tutte le altre manifestazioni dello spirito; è ciò senza cui il problema morale, posto nell'uomo in maniera indefinita dall'eredità, rimarrebbe senza risposta. Ciò che, anteriormente all'educazione, noi portiamo scritto nel cervello, è illeggibile, indecifrabile; assomiglia quasi ai caratteri adoperati da certi scienziati del medio evo, illeggibili affatto per coloro che non ne possedevano la chiave. Solo l'ambiente, l'educazione ci dà il modo di leggere in noi stessi, di decifrare quei misteriosi caratteri, somministrandocene la chiave. Che se per caso non decifriamo abbastanza presto quei caratteri, altri si aggiungono e si sovrappongono ad essi come nei palinsesti: quanto ci era prima, non viene per verità cancellato dall'aggiunto, ma ricoperto e come soffocato; e l'occhio, non che leggerlo, non riesce neanche a intravvederlo. « Così quante cose in noi per sempre cancellate, quante tendenze addormentate e che non si sveglieranno più ! » (1).

E non è a dire, come crede il Ribot, che l'azione dell'educazione non sia efficace che sulle nature medie, mentre invece ai due punti estremi della scala dell'intelligenza, l'idiotìa e il genio, sarebbe minima e quasi nulla. Che sia minima, anzi nulla sopra un idiota si ca-

(1) Guyau, op. cit. p. 322; in nota.

pisce: qualunque sforzo, qualunque prodigio di pazienza e di destrezza non può che produrre in questo caso effetti insignificanti ed effimeri: ma il genio non pare che debba non aver bisogno dell'educazione; anzi le sue grandi qualità naturali lo rendono tanto più accessibile a questa. Quanto più altri è naturalmente intelligente, tanto è più atto ad apprendere; quanto più è naturalmente benevolo e generoso, tanto più facilmente l'educazione potrà farne un eroe: il genio realizza in se stesso il maximum d'*eredità* feconda e di *educabilità* feconda.

E sovrattutto nell'ordine morale regna l'educazione. Non si può pretendere che altri nasca virtuoso per eredità. Potranno essere effetto d'eredità una certa dolcezza, una certa benevolenza, una certa bontà, come a dire, iniziale; ma queste non costituiscono ancora la moralità vera e propria, che è opera sovrattutto dell'intelligenza. È questa che, concependo il meglio, pone a se stessa un fine sempre più alto da raggiungere, e lo erige in legge, in dovere, che verrà attuato, se è vero che il pensiero è già un potere, che l'idea è una forza. Ma evidentemente questa tendenza ascendente, questa aspirazione indefinita al meglio, per cui l'uomo morale è come un artista che vuol fare sempre un capolavoro superiore alle sue opere antecedenti, è un risultato essa stessa dell'educazione. È carattere generale della « ragione pratica » osserva il Kant, la *massimazione*, cioè il tradurre in *massima* quanto si fa d'ordinario, abitualmente. Quando adunque i fanciulli saranno stati eccitati per tempo ad operare moralmente, a dirigere le loro azioni ad uno scopo buono; quando si saranno fatte loro acquistare buone abitudini, formuleranno essi a se stessi delle regole di condotta, delle massime, degli ideali d'azione conformi alle buone abitudini contratte.

« Gli uomini, scrive l'Herbert, se non amano sempre di praticare le loro massime, non dimenticano mai di *massimare* le loro pratiche ». La *legge* adunque, il *dovere, l'obbligazione* concreta che l'uomo fa a se stesso, è sovrattutto l'effetto dell'educazione; mentre l'eredità si limita a porre in lui la disposizione in astratto, e nulla più. Il fanciullo civile, anzichè essere, come il selvaggio, senza legge, senza freno, nasce disposto a ricevere il giogo della legge interiore. L'educazione trova in lui una specie di legalità prestabilita.

Non notiamo poi che l'educazione è come una suggestione: lo stato del fanciullo nei primi momenti in cui s'affaccia alla vita, è paragonabile a quello d'un ipnotizzato; e come sull'ipnotizzato si esercita l'imperio dell'ipnotizzatore per modo che quello non potrebbe in alcun modo sottrarvisi, scambiando il comando esteriore con un qualche cosa che sorge dall'intimo del proprio essere, così succede del fanciullo rispetto all'educatore.

L'educazione adunque, anche perchè è suggestione, anzi specialmente perchè è suggestione, ha un'importanza grande per la formazione della moralità: in particolare quella che dicesi obbligazione, necessità morale, dovere, può essere, almeno in parte, l'effetto d'una simile suggestione (1).

---

(1) Vedi il Saggio seguente: « *La Suggestione nell' Educazione* ».

LA SUGGESTIONE
NELL'EDUCAZIONE

I.

Signore e Signori [1].

Nel *Convito* di Platone Alcibiade, dopo aver coronato Socrate come uomo che tutti vince nell'arte della parola, fa di lui in tra i fumi del vino quest'elogio strano, ma profondamente sensato: Socrate assomiglia a Marsia, il satiro flautista; anzi gli è di gran lunga superiore, poichè quello trascinava gli uomini colla potenza del suo strumento, ed egli, invece, senza strumenti, con le semplici parole, ottiene l'effetto medesimo. « Quando uno ode te, o Socrate, o un altro che reciti i discorsi tuoi, resta sbalordito e incantato. Io, almeno, potrei dire con giuramento che sorta d'effetti ho risentito da' suoi discorsi e ne risento tuttora. Quando lo sento parlare, il cuore mi balza assai più che ai coribanti; mi scoppian le lagrime a' discorsi di costui. E vedo che a tanti succede il medesimo. Udendo Pericle e altri buoni parlatori, io ero persuaso che parlassero bene, ma non provavo nulla di simile, nè l'anima mi

---

[1] Conservo a questo studio la sua forma primitiva di conferenza. La conferenza fu tenuta alla *Scuola delle Madri* in Milano, nel giugno del 1900.

andava sottosopra, nè si crucciava come di sentirsi in servaggio. Ma i discorsi di questo Marsia qui mi hanno più volte fatto tale impressione da parermi non mettesse conto di vivere a un uomo nel mio stato... Io perciò, turandomi le orecchie, siccome alle Sirene, mi fo forza e fuggo via, per non invecchiare seduto accanto a costui ».

E in altri dialoghi di Platone questo ritratto di Socrate riceve come gli ultimi tocchi. Qua *(Carmide)* Socrate si dice in possesso di certe cantilene, ἐπῳδαί, di bei discorsi, cioè, λόγοι καλοί, appresi in Tracia tra i seguaci di Zalmossi, che hanno egualmente efficacia sul corpo e sull'anima, e invita il giovinetto Carmide a farne esperienza; là *(Menone)* Menone dichiara di essere affascinato dalle cantilene di Socrate, e in tono scherzoso gli dice che gli sembra rassomigli affatto, e per la figura e pel resto, alla torpedine di mare; chè, come questa chiunque le se accosti e la tocchi fa cader nel torpore, così egli gli ha intorpidito l'animo e la bocca per modo da non saper che cosa rispondergli; altrove *(Teeteto)* Socrate esce nelle singolari parole che, come « le levatrici, con certi lor farmachi e con certe lor cantilene, sanno eccitare le doglie e farle, se vogliono, più miti, e sollecitare i parti malagevoli », così egli, figlio di levatrice, sa eccitare e calmare ad un tempo i travagli del dubbio nelle anime. « Coloro che stanno meco, vanno soggetti anch'essi al medesimo che le partorienti; hanno le doglie e son pieni di ansietà, e di notte e di giorno, peggio di quelle. Ora, ridestare queste doglie e calmarle l'arte mia lo può ». E in queste parole di Aristide il giovane *(Teagete)* il ritratto è completo: « Te lo dirò, Socrate; è una cosa che parrà incredibile, ma è vera tuttavia. Io non ho mai imparato cosa alcuna da te, come tu sai bene. Tuttavia io profittavo quand'ero

con te, anche quando non ero che nella stessa casa, senza essere nella stessa stanza; quand'ero nella stessa stanza, era meglio ancora, e quando, nella stessa stanza, avevo gli occhi fissi su te, mentre parlavi, sentivo che profittavo più che quando guardavo altrove; e profittavo più ancora quand'ero seduto presso di te, e ti toccavo. Ora, lontano da te, cerco invano me stesso ».

Ho voluto nell'accingermi a parlare della suggestione nell'educazione, presentarvi questa immagine di Socrate: m'è parso che nessun altro educatore mai abbia pareggiato questo educatore antico della Grecia, nell'attuare in sè tutte le condizioni della suggestione; che nessun altro educatore mai abbia adoperato questo mezzo d'educazione con pari fortuna e con tanta ricchezza di risultati. Egli nulla insegnava direttamente, è ben noto; eppure l'efficacia che esercitò, fu meravigliosa! Emanava dalla sua persona e dalla sua parola un fascino di suggestione strano, e le idee suggerite zampillavano come dal fondo delle anime, e l'uomo ne era tutto penetrato e invasato, e la gestazione durava qualche tempo fra le ansie e gli affanni; finalmente veniano alla luce. Erano idee di bontà e di bellezza, destinate a tradursi poi in opere di bontà e di bellezza.

II.

Che cosa è adunque la suggestione, se tanta parte essa ha nell'opera dell'educatore? « Un uomo, dice lo Shakespeare, potrebbe tenere in mano un carbone ardente, e tuttavia immaginarsi che ciò che egli tiene in mano sia freddo, se nel tempo stesso pensasse al Caucaso glaciale; potrebbe, senz'essere ghiacciato di freddo, avvoltolarsi nella neve di dicembre, pensando al calore

d'un'estate immaginaria ». La suggestione realizza ciò che dice lo Shakespeare. Una quantità di esperienze lo prova. Suggerite a un ipnotizzato che è in pericolo di morire nella neve, ed egli tremerà dal freddo; suggeritegli che la sua stanza è eccessivamente calda, ed egli sentirà ben tosto gli effetti del caldo. Il dottor Bernheim fa ingoiare a un ipnotizzato sale in quantità, affermandogli che è zucchero, e l'ipnotizzato trova il sale dolcissimo; gl'imbratta la bocca di chinino, dicendogli che è zuccherato, ed egli prova questo gusto; gli mette una matita nella bocca, affermando che è un sigaro, ed ei manda fuori buffate di fumo immaginario. « Ecco dell'acqua amarissima, cercate di berla », dice il Richet ad una donna. « Io so, risponde ella, che l'acqua non è amara », e porta il bicchiere alle labbra; ma non si decide a bere, e fa delle smorfie, come si trattasse veramente d'una bevanda amara. « Ecco un serpente », dice lo stesso Richet ad un'altra donna. Ella si mette a ridere, e risponde: « So bene che non è vero »; ma intanto indietreggia. « Perchè indietreggiate? ». « Non so; ma, in ogni caso, il serpente non lo vedo! ». Ebbene, eccolo che s'avvicina ». La povera donna, benchè non veda il serpente, e sia certa che non c'è, è presa da un vero terrore; corre nella camera, si nasconde dietro le tende, monta sulle sedie, come se veramente volesse sfuggire al serpente immaginario. E le due donne non erano ipnotizzate, anzi, assicura il Richet, erano in stato normale, nè aveano alcuna traccia d'affezione nevropatica. Il dottor Bernheim dice a uno de' suoi malati, senz'addormentarlo: « Chiudete la mano, non potrete più aprirla ». E il malato tien chiusa la mano come in una morsa, e non riesce, non ostante i suoi sforzi, a riaverne il libero uso. « Girate attorno le braccia; non potrete fermarle più ». Ed egli gira attorno indefinitamente le

braccia. « La parte sinistra del vostro corpo è insensibile ». Ed egli non sente l'ago che gli penetra nel braccio sinistro e nella narice sinistra. « Io ho portato per te una bella pesca, eccola sul tavolo, offrine la metà a X, e mangia la tua porzione »; così dice Pierre Janet a un suo soggetto. E questi prende un coltello, taglia in aria la pesca immaginaria e mangia col più gran piacere. Un altro soggetto, a cui lo stesso Janet suggerisce che un elefante entra in camera, si scansa, per fargli posto, prende del pane e tende la mano perchè l'animale lo afferri colla proboscide.

E altri, altri esempi potrei addurre di suggestioni vittoriose; suggestioni di sensazioni e di idee, come suggestioni di atti, suggestioni che si effettuano nel sonno dell'ipnosi, e suggestioni che si effettuano nello stato di veglia: l'argomento è inesauribile. Io però non voglio fissare che alcuni punti, e gli esempi addotti mi bastano. E i punti che voglio fissare sono questi: la suggestione, comunque si generi e qualunque sia la sua causa, (chè non mi attento neppure di entrare nel ginepraio delle varie opinioni e dottrine messe innanzi in proposito; e, del-resto, ciò poco gioverebbe allo scopo mio), la suggestione consiste, in fondo, in una credenza che si insinua nello spirito e lo domina, e tende, con maggior o minor forza, a realizzarsi da se stessa, automaticamente. Tutti rammentano quello che dice il Leopardi nel *Pensiero dominante*:

Come solinga è fatta
La mente mia d'allora
Che tu quivi prendesti a far dimora!
Ratto d'intorno intorno al par del lampo
Gli altri pensieri miei
Tutti si dileguâr. Siccome torre
In solitario campo,
Tu stai solo, gigante, in mezzo a lei.

Ebbene, qualche cosa di simile a questo stato descritto dal Leopardi, succede a chi è sotto l'imperio di una suggestione: l'attività della mente tutta concentrata nella idea suggerita; l'appiattarsi, il rincantucciarsi, quasi, di tutte le idee che non hanno con quella alcun rapporto, o tenderebbero comecchessia a opporle resistenza; il campo della coscienza, quindi, singolarmente ristretto, e il potere appercettivo dell'io abolito, o certamente stremato. Questo solo v'ha di più che, essendo l'idea, in genere, una forza, il moto le si accompagna, quasi sempre, automaticamente: anzi, il carattere più importante della suggestione è appunto questa traduzione dell'idea in moto. E non è bisogno che lo stimolo, dirò così, suggestivo venga sempre dalle persone, e la suggestione si compia artificialmente, come negli esempi citati: ci sono anche suggestioni naturali prodotte dalle cose, o nascenti dall'intimo fondo dell'individuo, le così dette auto-suggestioni, o prodotte dalle persone, ma senza che queste se lo propongano e lo vogliano. In un certo senso, anzi, si potrebbe dire che ogni idea è già una suggestione, o, certo, contiene un elemento suggestivo, in ragione della maggiore o minore forza di cui è dotata, e quindi del suo potere di trarre a sè l'attività della coscienza e di tradursi in atto. Perciò, se la suggestione strettamente intesa, e a un grado eccezionale, si trova in certi soggetti particolarmente ben disposti, largamente intesa e in proporzioni minori, si trova in tutti, in virtù non foss'altro dell'analogia di costituzione della razza umana. La suggestione fisiologica e nevropatica non è che la esagerazione di fatti che avvengono allo stato normale: nulla avviene nel sonno provocato, nell'ipnosi, che non possa prodursi, in un grado più o meno percettibile, allo stato di veglia, in molti. Se tutti non siamo sotto l'imperio

d'un ipnotizzatore particolare o di particolari suggestioni, tutti siamo accessibili a una infinità di piccole suggestioni, che ora s'incrociano e si contrariano, elidendosi a vicenda, ora s'accumulano e si rinforzano, producendo un effetto medio sensibilissimo: tali sono le suggestioni, trascurabili quasi, prese ad una ad una, ma potenti nel loro effetto complessivo, che ci vengono dalla società e in genere dall'ambiente in cui viviamo, e che si potrebbero dire suggestioni sociali.

III.

Può avvenire qualche volta che più ricca è la mente d'idee e più larga diventi la vena della suggestione: il mormorio d'un ruscello dice al poeta un'infinità di cose, che la gente comune non sospetta neppure. Ma il più delle volte, quanto più è vergine la mente, tanto è più facile il penetrare in essa di suggestioni vittoriose. Il fanciullo presenta sotto questo rispetto le condizioni più favorevoli alla suggestione. La sua fantasia è estremamente mobile ed eccitabile; una quantità di idee passano e ripassano nel suo spirito, ed ei non ne vede il collegamento e l'intreccio, meno ancora ne può predeterminare il corso e le conseguenze pratiche; in lui non s'è formato ancora quel potere appercettivo centrale, che domina la vita della coscienza, e la personalità è ancora in germe. Che cosa volete di più perchè egli non opponga alcuna resistenza alle idee che o artificialmente, o naturalmente gli vengono suggerite? Perchè queste penetrino nel suo spirito così ben disposto ad accogliere tutto, e formino parte di quel suo mondo infantile? La personalità, lo sanno bene gli ipnotizzatori, è il principale ostacolo che si opponga alla suggestione:

quanto più quella è forte, tanto meno questa riesce; se quella è abolita, come nell'ipnotizzato, questa è piena, completa. Il fanciullo, sotto questo rispetto, è paragonabile a un ipnotizzato: egli non ha personalità.

Aggiungasi un'altra circostanza, connessa del resto con quella accennata ora, come il fisico si connette col morale: voglio dire l'organismo del fanciullo debole ancora, cioè insufficientemente sviluppato, per cui le varie parti del sistema nervoso non sono pienamente subordinate le une alle altre, e tendono come ad emanciparsi da ogni dipendenza reciproca e ad agire ciascuna per conto suo: anche questa debolezza fisiologica rende il fanciullo particolarmente adatto alla suggestione. Gli annali giudiziari ci ammaestrano con quanta prudenza convenga accogliere le testimonianze dei fanciulli, appunto per questa loro facilità a essere suggestionati, o a suggestionare se stessi. Un interrogatorio accusatore fatto in tono energico, è sufficiente talora a determinare in un fanciullo tutto un lavoro d'assimilazione incosciente, in virtù del quale ei dichiarerà se stesso colpevole di un delitto che non ha commesso, o testimonierà fatti che non ha visto. Anche nelle nostre scuole non è raro vedere fanciulli che snaturano e falsano le cose in piena buona fede, e si creano opinioni e credenze che si intestano a difendere, non ostante la loro evidente inverosimiglianza e falsità. *Fingunt creduntque,* immaginano e credono, dice Tacito dei Germani antichi, di questi popoli primitivi, allo stato di natura, quasi; *fingunt creduntque*, immaginano e credono, possiamo dir noi dei fanciulli, in cui è la freschezza e vivacità d'impressione dei popoli allo stato di natura, e e in cui le idee suggerite hanno tutta la potenza emotiva e motrice che manca negli altri stati.

Se il fanciullo presenta le condizioni più favorevoli

ad accogliere le suggestioni, l'ambiente in cui vive, la famiglia, la scuola, presenta le condizioni più favorevoli a darle e a farle accogliere. Anzitutto, mentre le suggestioni che vengono dall'ambiente sociale sono abbandonate al caso, quelle che vengono dall'ambiente della famiglia e della scuola possono essere dirette ad uno scopo prefisso, essendoci qui chi si cura o dovrebbe curarsi che le giovani anime siano formate e come plasmate in un certo modo. Nella famiglia e nella scuola, dai rapporti stessi di convivenza si sviluppano la simpatia e l'amore; e la simpatia e l'amore sono coefficienti massimi di suggestione, predisponendo, per una parte, i genitori e il maestro a un trattamento di dolcezza e di blandizie, senza cui l'animo del fanciullo potrebbe con facilità ribellarsi, e, per l'altra, il fanciullo stesso a quella docilità affettuosa onde accoglie, senza ribellarsi quanto gli viene suggerito. Aggiungasi che non ci può essere luogo dove l'autorità e l'esempio possano maggiormente esercitare la loro azione; e l'autorità e l'esempio sono anche mezzi di suggestione poderosi, come vedremo ben tosto. La scuola è però, credo io, anche più adatta della famiglia all'attuazione della suggestione, non già perchè i rapporti che qui si stabiliscono fra maestro e scolaro, siano più stretti e affettuosi di quelli che si stabiliscono nella famiglia fra genitori e figliuolo, ma perchè nella scuola avvenendo di necessità la convivenza del fanciullo con altri fanciulli, tutti sottoposti alle stesse influenze, tutti indirizzati allo stesso fine, ne deriva quella che potremo dire coscienza collettiva, da cui è estremamente agevolata l'opera della suggestione. Si sa infatti quanto nelle comunità anche di adulti si affievolisca la coscienza individuale e l'individuo si disponga ad accogliere, pel solo fatto che sono comuni a molti, impressioni a cui, in condizioni di

isolamento, avrebbe opposto forse recisa resistenza; si sa anche come le impressioni diventino più intense e profonde, per questo loro accomunarsi a molti. Chi, assistendo in teatro alla rappresentazione d'un dramma o d'un'opera, s'è sentito scosso intimamente e come invaso da una commozione intensa indimenticabile, sa bene quanto, oltre il fatto rappresentato, abbia contribuito alla sua commozione la commozione di quegli altri che con lui hanno assistito allo spettacolo; sa quanto il godimento suo si sia accresciuto del godimento degli altri, e come una specie di contagio abbia in un baleno accomunato migliaia di spettatori in uno stesso sentimento, facendo quasi che il sentimento di ognuno fosse come l'eco, il riflesso del sentimento di tutti. Orbene, qualche cosa di simile avviene anche in quella piccola comunità che è la scuola; anzi tanto maggiormente in quanto i fanciulli, come s'è detto, non hanno ancora coscienza individuale formata, e sono estremamente mobili ed eccitabili. Vedeteli infatti, questi piccoli esseri: coll'occhio intento, col viso trasfigurato, quasi, ascoltano il bel racconto che fa loro il maestro: al finire del racconto, un oh! prorompe dai loro petti, un oh! di soddisfazione, di commozione; e quest'oh! che esce da tanti petti, è ben più intenso e profondo che se uscisse da uno solo; l'anima degli uni s'è comunicata a quella degli altri, e si ha da questa comunicazione come un'anima più forte e più grande.

IV.

L'esempio e l'autorità, s'è detto or ora, son mezzi di suggestione poderosi, e in nessun altro ambiente potrebbero meglio esplicarsi che nella famiglia e nella

scuola. Per quanto riguarda l'esempio, è nota la tendenza del fanciullo all'imitazione, che è, si può dire, in lui come una forma di quella forza d'accomodamento all'ambiente, che domina tutta la natura organica e specialmente animale. Certi animali si collocano istintivamente su oggetti colorati al par di loro, per rendersi visibili il meno possibile; certi altri modificano addirittura la lor propria colorazione, per adattarla a quella diversa degli oggetti. Il camaleonte si rende bruno, verde, olivastro secondo i casi, distendendo più o meno le sue vescichette colorate, e combinandole diversamente; il passerino mentre si occulta completamente sur un fondo di sabbia, rende giallastro il suo corpo, e lo picchietta di punti neri, che gli dànno un aspetto sabbioso. Questo mimetismo fisico ha il suo riscontro nel mimetismo morale. Con quale pieghevolezza e con quale rapidità certi animali riproducono movimenti e suoni che percepiscono! « Parlare come un pappagallo », « scimmiottare i propri simili », sono diventate non senza motivo frasi popolari. Con non minore facilità imita il fanciullo, a cominciare dai primi sorrisi che sono come la risposta automatica ai sorrisi che gli vengono rivolti, dai primi giuochi che sono l'esecuzione d'atti semplicissimi, che i suoi parenti hanno fatto dinanzi a lui, ad andare a imitazioni più complicate di gesti, d'atteggiamenti, d'azioni, d'abitudini, fin di sentimenti, di pensieri. Il fanciullo copia tutto; è come l'eco di ciò che vede, di ciò che sente, di ciò che legge; anche di ciò che legge. Una ragazzina di mia conoscenza, scrive il Guyau, avea letto a tredici anni in un romanzo di Jules Verne, *Martin Paz,* la descrizione d'un'eroina graziosissima, che camminava a piccoli passi; la ragazzina si studiò d'allora in poi di non fare che passi estremamente piccoli; e quest'abitudine è ora talmente inveterata in lei, che non

se ne disferà probabilmente più. Bernardino di Saint-Pierre legge a dieci anni la *Vita dei Santi*, e dopo la lettura cerca la solitudine, si dà alla preghiera e vuol farsi eremita; a dodici anni legge *Robinson Crosué*, e muta di punto in bianco; non sogna che viaggi e avventure in paesi lontani; più tardi legge il *Contratto Sociale*, e ancora i suoi pensieri e le sue riflessioni si modificano. E non occorre aggiungere altri fatti, se ciascuno di noi ha presente la sua fanciullezza, e ricorda i meravigliosi effetti che la lettura e l'esempio producevano allora sulla sua immaginazione. Anche ora, a parecchi anni di distanza, quegli effetti non si sono cancellati interamente dalla nostra mente e dal nostro cuore, e taluni anzi sentiamo che ci accompagneranno per tutta quanta la vita, con la forza, quasi, d'un'ossessione. Se ciascuno di noi dovesse fare le sue *Confessioni* o lasciare la sua *Autobiografia*, come risulterebbe evidente che gran parte di quello che siamo, è dovuto alle impressioni dei primi anni, alle infinite suggestioni, quasi tutte vittoriose, che ci vengono allora da parenti, da maestri, da amici, da libri. Racconta il Rousseau di se stesso che, datosi a otto anni a leggere libri di storia e sovrattutto le *Vite di Plutarco*, ne ebbe foggiato in un certo modo lo spirito e il carattere. « Da queste amene letture, e dai colloqui che causavano fra me e mio padre, si formò quello spirito libero e repubblicano, quel carattere indomabile e fiero, impaziente di giogo e di servitù, che mi ha tormentato per tutta la vita. Senza tregua occupato di Roma e d'Atene, vivendo, per così dire, coi loro grandi uomini, nato anch'io cittadino d'una repubblica e figlio d'un padre, la cui più forte passione era l'amore alla patria, m'infiammavo al suo esempio e mi credevo greco o romano; diventavo il personaggio di cui leggevo la vita: il rac-

conto degli esempi di costanza e d'intrepidità che mi avevano colpito, mi faceva gli occhi scintillanti e la voce forte. Un giorno che narravo a tavola l'avventura di Scevola, l'uditorio rimase spaventato vedendomi avanzare e tener la mano sovra un braciere, per ben rappresentare l'azione di lui ». E i fanciulli sono un poco tutti come il Rousseau. Non per niente la critica oggi ricerca nei primi anni, nelle impressioni che ebbe il fanciullo, nelle influenze d'ogni maniera, che si subiscono in quest'età così fortemente suggestionabile, la genesi dell'uomo.

Si vede da ciò, quanto importi che siano buoni gli esempi che il fanciullo ha sott'occhio. Egli imita tutto, s'è detto; dunque tanto il bene quanto il male, senza discernimento, non avendo ancora la facoltà del riflettere, non ancora la nozione del dovere, o, se mai, una nozione vaga e indeterminata, incapace affatto di resistere alle tentazioni del male. Fu interrogato un giorno un fanciullo, un piccolo Bretone, abitante in fondo a Finistère, che cosa farebbe, diventato grande: « M'ubbriacherò come mio padre », rispose egli fieramente e col tono più risoluto. La risposta non ha bisogno di commenti, e dice abbastanza con quali disposizioni d'animo vengano su i fanciulli, che hanno la sventura di assistere all'esempio del male in famiglia. Per contrario, avventurati coloro che hanno nella famiglia l'esempio del bene! Il bene ha già un suo speciale potere di suggestione, e questo potere, accresciuto dall'amore e dalla naturale simpatia pei parenti, produce effetti meravigliosi, incancellabili nelle anime giovanette. Con quale commozione, anche nell'età matura, rammentiamo gli esempi di bontà che ci vennero dalla mamma e dal babbo, e come riconosciamo volentieri che tutto quanto c'è di bene in noi, è dovuto a loro! « Se in vita nostra, scrive

il D'Azeglio, ci venne mai fatto d'operare cosa che fosse buona ed onorata, tutto lo dobbiamo ai suoi belli ed onorati esempi »; e parla del padre suo. « Io la provo in me, egli continua, la forza indistruttibile delle prime idee, delle prime impressioni. Quando, aprendo gli occhi alla luce e le labbra al primo respiro, vi trovate collocato in un ambiente d'onestà, di lealtà e d'onore, e venite crescendo in esso, e trapassando così via via dall'infanzia all'adolescenza e da questa alla gioventù e alla virilità, ne rimanete talmente penetrati ed imbevuti, che, malgrado errori, scappate e colpe, pure il fondo del carattere serba sempre per istinto il senso del dovere e dell'onore. E, venendo l'occasione, è quasi impossibile che si faccia vergogna a sè ed ai suoi; è probabile invece il contrario; e così il paese si trova ben servito, ben difeso, così diventa forte, potente e rispettato ».

E le disposizioni all'imitazione il fanciullo le porta dalla famiglia alla scuola. In questo nuovo ambiente il modello preso a imitare è sovrattutto il maestro. Non si può neanche concepire la forza di suggestione, di cui dispone, sotto questo rispetto, il maestro. Ogni sua parola, ogni suo atto è una suggestione. Infinito bene o infinito male può perciò egli fare, secondo il modo onde intende e adempie l'ufficio suo. Entrai un giorno in una scuola di maschi. Mi colpì subito la compostezza di quei bambini, la serena gaiezza, l'intimo contento, che trapariva dai loro visi. La maestra parlava: la voce era dolce e armoniosa, il gesto tranquillo e misurato; un'aria di gentilezza e bontà emanava da tutta la persona. Pensai che quei bambini erano il riflesso della loro maestra, e mi si presentò d'un tratto tutto il bene che fa alla società questa creatura, per cui la società ha così scarsi compensi! Ma c'è anche il rovescio della medaglia. Il

maestro negletto nel contegno, poco riguardoso nel parlare, senza esattezza nell'esporre, il maestro che s'irrita per nulla, che ricompensa o punisce a capriccio, senza ragione sufficiente, è peste della sua scuola, e, certo, non saprebbe suggerire buoni pensieri a' suoi allievi. Ciò che gli allievi notano di più sono i difetti, ed è a temere che i difetti del maestro gli allievi contraggano alla loro volta. E tanto più quanto è maggiore l'autorità onde ai loro occhi è rivestita la persona del maestro, e per cui anche i suoi difetti si presentano ad essi sotto una luce speciale, che quasi li trasfigura e per poco non li fa apparire virtù. « L'ha detto il maestro », « fa così anche il maestro », insiste talora il bambino, e non c'è verso a persuaderlo che così non si deva dire, così non si deva fare: il maestro non erra.

V.

L'autorità infatti è l'altro mezzo di suggestione a cui si è accennato, e nessuno, credo io, lo pareggia in efficacia. Chi volesse cercare a che si riduca l'autorità, considerata nei suoi rapporti con la suggestione e l'educazione, non avrebbe che una risposta sola a dare: l'autorità sta sovrattutto nell'energia dell'affermazione. Gli uomini che, sotto questo rispetto, acquistano più autorità sugli altri uomini, sono quelli che affermano con più energia, o sembra almeno che affermino con più energia, per mezzo del gesto e del tono. Ma l'energia dell'affermazione si risolve essa stessa nell'energia delle convinzioni e delle credenze e quindi anche del volere; sicchè convinzioni forti ed energiche, volontà poderose, inflessibili, s'impongono, trascinano. « È così », afferma

talora d'un tono risoluto il padre nella famiglia, il maestro nella scuola: quella semplice espressione: « è così » vale quanto: « sono convinto che sia così », « voglio che sia così », e ottiene un effetto mirabile di consenso e d'obbedienza. Gli oratori in generale, non esclusi gli oratori politici, non esclusi gli oratori sacri, conoscono la potenza contagiosa dell'affermazione: il tono vibrato della voce, l'accento di fede e di sicurezza con cui affermano, sono spesso il loro primo e più solido argomento. Gli è che ogni volontà forte tende a creare una volontà diretta nello stesso senso in altri individui; ciò che io credo e vedo energicamente, faccio credere e vedere ad altri; più credo e agisco io stesso, più faccio credere e agire. La suggestione naturale s'incontra qui colla suggestione artificiale. Il dottor Bernheim afferma energicamente, in tono di perfetta sicurezza; e, dietro quest'affermazione sua, un suo soggetto, interamente sveglio, crede aver veduto in una cappella una rissa fra operai, di cui dà i connotati a un commissario di polizia; e si dichiara pronto a sostenere il fatto in tribunale con giuramento. Egualmente nei fanciulli, questi soggetti così aperti alle forti impressioni, ogni affermazione recisa, traduzione di convinzioni e di volontà non meno recise, si trasforma o può trasformarsi in una suggestione.

Bisogna però, e nella suggestione naturale e nella suggestione artificiale, che mai nasca il dubbio sulla verità di quanto viene suggerito. Il semplice fatto di non credere a una cosa, indebolisce la rappresentazione che se ne ha, e impedisce la suggestione. Un malato s'era permesso un giorno di discutere una suggestione del dottor Binet; questi gl'impose silenzio; il soggetto gli osservò tosto: « So bene perchè non volete ch'io discuta; ciò indebolisce la suggestione ». Quel malato

aveva ragione; il dubbio introdotto nello spirito provoca divergenze nella direzione unica in cui si vorrebbe lanciare la volontà. Ecco perchè non è mai raccomandato abbastanza ai genitori e ai maestri, di inspirare nel fanciullo la massima fiducia in loro, di non far sorgere mai nel suo animo il menomo dubbio intorno alla sincerità di quanto dicono o fanno. Vedetelo, il fanciullo: egli pende dalle labbra dei genitori e del maestro; segue collo sguardo il loro sguardo, ne nota i gesti, le inflessioni della voce, più abile che non si creda a cogliere anche le più piccole sfumature. È un vero esame quello a cui egli sottopone le loro parole. Si persuade che parlino con piena convinzione? E tosto la convinzione penetra in lui, e quelle parole produrranno frutti buoni, abbondanti. Gli nasce invece il dubbio che parlino così per parlare e nessuna convinzione, nessuna fede sia in loro? E quelle parole andranno disperse come le foglie al vento, non produrranno alcun frutto, o, se mai, un solo frutto produrranno, di insegnare a una creatura inesperta ancora del male, che al mondo si può anche essere non sinceri, che altro si può dire e altro sentire e pensare. Forse alcuno di noi riprova ancora l'effetto di certe lezioni dette senz'accento di convinzione, senza calore d'entusiasmo, fredde, scolorite, monotone, che qualche maestro, o qualche professore di scuola secondaria o superiore, c' infliggeva qualche volta: quelle lezioni ci aduggiavano l'anima, producevano in noi come un senso di soffocamento; pareva che qualche cosa di tetro penetrasse in noi, che ogni ideale svanisse dalla nostra mente e dal nostro cuore, che sovrattutto svanisse quella fede operosa che colora il pensiero e gli dà vita. Bisogna che l'educatore abbia fede in ciò che dice e in ciò che fa, abbia fede e la mostri, la mostri nelle parole e negli atti: senza questo è vana l'opera

dell'educatore; ogni efficacia del suo insegnamento è perduta. Come sono profonde quelle parole: « Ve lo dico in verità: se voi aveste la fede grossa appena come un grano di senape, direste a questa montagna: trasportati là, ed essa vi si trasporterebbe, e niente vi sarebbe impossibile ». La potenza suggestiva della cosa fortemente creduta e fortemente detta sta sovrattutto in questo, che l'idea ci viene offerta così non nella sua forma astratta, ma nella sua forma concreta, nella sua forma vivente quasi, e s'impadronisce di noi e ci muove con tutta la forza che è propria della vita. Le convinzioni ardenti esercitano su noi l'azione stessa, che l'ipnotizzatore esercita sul suo soggetto; tolgono ogni resistenza, addormentano, per così dire, la critica, impedendo alle idee antagoniste di nascere. Così si spiega l'azione poderosa, anzi prodigiosa, che hanno esercitato in ogni tempo sui popoli i fondatori di religione, e, in generale, tutti gli uomini che, abbracciata con ardore una causa, sia anche chimerica, non hanno temuto per essa di affrontare fin anco la morte.

È noto a tutti che il bene non basta che sia conosciuto; bisogna anche che sia amato; non basta che rimanga nelle altezze serene, ma fredde della ragione; bisogna anche che scenda nelle regioni più basse, ma calde del sentimento. Senza calore di sentimento, senz'emozioni vive ed ardenti, senz'entusiasmo, senza fede passionata, non è possibile la pratica del bene. Il Kant vorrebbe escluso affatto dalla moralità il sentimento; ma è errore grave. Tolto il sentimento, tolta l'attrattiva del bene, tolto l'amore, manca alla volontà l'energia necessaria per lottare e per vincere. Il sentimento morale, l'amore del bene è adunque condizione necessaria alla moralità; l'educazione deve svolgere questo sentimento negli animi: non basta far conoscere agli uomini

il bene, bisogna anche farlo amare. « Se la beltà, diceva Platone, ci apparisse in se stessa e senza veli, susciterebbe in noi amori incredibili ». Ciò che Platone diceva del bello, si può dire del bene. Aristotele che non era un poeta, si rappresentava il bene come qualche cosa di sovranamente amabile, di sovranamente desiderabile.

Il secolo nostro, lo sappiamo tutti, è il secolo dell'analisi e della critica: e all'analisi e alla critica la letteratura, la filosofia, la scienza devono conquiste e risultati davvero meravigliosi: l'analisi e la critica sono strumenti poderosi di civiltà e di progresso: chi farà la storia della civiltà e del progresso nel secolo nostro, dovrà fare la storia dell'analisi e della critica nelle loro stupende, infinite applicazioni. Ma l'analisi e la critica possono anche produrre effetti disastrosi, se se ne abusi, specialmente negli anni primi; disastrosi nel rispetto pratico. « Per l'analisi, scrive Federico Amiel nel *Giornale intimo,* io mi sono annullato. Lo svolgimento eccessivo della riflessione, ha ridotto a niente o quasi a niente in me la spontaneità, lo slancio, l'istinto e, per ciò stesso, l'audacia e la confidenza ». E Giovanni Stuart Mill nelle *Memorie* lamenta l'eccesso di analisi a cui suo padre l'aveva obbligato, e gli effetti che egli ne ebbe a provare: una certa aridità di cuore e quasi una soffocazione degli istinti più nobili e generosi dell'anima. « Io era convinto — egli scrive — che il sentimento di benevolenza per altri è sorgente inesauribile di felicità; ma la mia educazione non era riuscita a creare in me questo sentimento, o a dargli forza sufficiente per resistere all'influenza dissolvente dell'analisi... Non provavo piacere per la virtù, nè per il bene generale; ma neppure per altra cosa. Le sorgenti d'ogni emozione erano inaridite in me ».

È bene che nel fanciullo venga alimentata questa aridità di cuore, questa mancanza di spontaneità, di confidenza, questa tendenza a soffocare l'entusiasmo, a ostacolare l'attività e la vita? La prima educazione deve preparare alla società non sognatori sottili, dialettici penetranti, analizzatori raffinati di sentimenti e d'azioni, bensì uomini capaci di prendere una risoluzione e di agire. Il maestro senza convinzioni, pieno di sottintesi e di dubbi intorno a quanto insegna, non riuscirà a formare di tali uomini. I fanciulli, osservatori sagaci, notano subito il vuoto di tale insegnamento, e verranno su imbevuti di quello scetticismo sottile che il maestro, indarno, si studia di dissimulare.

VI.

Ma non solo conviene che il fanciullo abbia fede nel maestro; conviene anche, e sovrattutto, che abbia fede in se stesso. La fede in se stesso, nelle proprie forze, è principale strumento di riuscita in qualunque età, e specialmente nell'età infantile. È abitudine deplorevole di alcuni genitori e maestri di non lodare mai i ragazzi, di cogliere ogni occasione per sgridarli, di mettere a nudo anche le più piccole pecche, di deprimerli, di umiliarli sempre. Non si può credere quale effetto disastroso produca nel fanciullo questa critica assidua, molesta, veramente intollerabile, a cui si vede sottoposto. Anche qui la suggestione ha una parte notevole. A forza di sentirsi dire che è cattivo, il fanciullo finirà col credere di essere cattivo; nulla farà quindi per smentire gli altri e se stesso, si abbandonerà ai cattivi impulsi senza resistenza, diventerà cattivo davvero. Fu

detto, non a torto, che l'arte d'educare i fanciulli consiste prima di tutto nel supporli tanto buoni quanto si vorrebbe che fossero, e che nulla v'ha di peggio che supporli e chiamarli cattivi anche quando sono cattivi. Il fanciullo è raro che faccia il male per fare il male, che abbia, incosciente com'è, l'intenzione perversa; e, se voi gliela attribuite, se vi prendete la cura di renderlo cosciente de' suoi atti, se gli date la formula, per così dire, dei suoi istinti e delle sue inclinazioni cattive, finirà coll'essere cattivo di proposito deliberato, col fare il male per fare il male veramente, coll'avere l'intenzione perversa in realtà. Quanti vizi vengono così svolgendosi non già per una fatalità ereditaria, ma per un'educazione sbagliata! Mentre, al contrario, se l'educatore è giudizioso, e, più che rimbrottare e punire, suggerisce e persuade, persuade il fanciullo che, volendo, può essere buono, e gl'inspira confidenza e fiducia nelle proprie forze, e non lo scoraggia, e non lo avvilisce; quante virtù che altrimenti non sarebbero sorte, anche essendo favorevoli le condizioni ereditarie!

Marcel Lheureux nei *Malfaisants* ha una descrizione meravigliosamente efficace dell'educazione a base di punture e rimbrotti continui. « Sono stato allevato, così narra uno dei personaggi da lui introdotti sulla scena, sono stato allevato da un'avola devota e meticolosa.... Non solamente ella non mi lasciava alcuna libertà, ma metteva ogni studio nell'umiliarmi, sovrattutto in presenza di estranei. Veniva a passeggio con me, per esempio? E diceva ad alta voce in modo che tutti i passanti potessero sentirla: « Tienti diritto, hai l'aria di essere gobbo, tutti si burlano di te; » e ancora: « Metti adunque il tuo berretto convenientemente in testa; vedi quella signora che ti guarda; essa pensa: che ragazzo

mal educato! » È difficile immaginare che vergogna dolorosa io sentivo al pensare che ero un oggetto di burla, o che una signora faceva sul mio conto riflessioni così poco lusinghiere. Un turbamento profondo s'impadroniva de' miei sensi, il mio piccolo amor proprio, crudelmente ferito, soffriva a farmi sgridare, arrossivo, non osavo più levare gli occhi; qualunque persona passasse accanto a me, avevo un battito di cuore. Deplorevole metodo d'educazione, che non poteva aver sopra una natura timorata come la mia, che le più dolorose conseguenze! Per fortuna, non divenni misantropo, ma ebbi un'infanzia infelice e solitaria. Questa solitudine esasperò la mia immaginazione naturalmente ardente, e la mia sensibilità, incessantemente tormentata, m'inspirò bisogni tanto più imperiosi quanto più erano repressi, coltivò nel mio cuore, posso ben confessarlo ohimè! una doppia disposizione all'ipocrisia e alla gelosia ». « Il sentimento che mi dominava nei miei rapporti colla società, continua più avanti lo stesso personaggio, si potrebbe rassomigliare a una paura bizzarra d'essere in modo diverso dagli altri, e soffrivo di questa paura, come uno che, avendo qualche vizio nascosto di conformazione fisica, si domandasse incessantemente, se gli altri s'accorgono del suo male. Come, fanciullo, non osavo levare gli occhi quando la mia avola m'aveva umiliato in pubblico, così, più tardi, non potevo fare un movimento, nè pronunciare una parola, senz'immaginarmi tosto che tutti gli sguardi degli astanti convergessero su di me, e non ci fosse dell'ironia in questi sguardi ». Quel poveretto doveva così, per tutta la vita, risentire gli effetti delle parole aspre, stizzose con cui, intendendo forse di fargli del bene, quel tesoro della sua avola l'aveva tormentato nella sua fanciullezza!

Bisogna adunque non già deprimere il fanciullo, ma

sollevarlo sempre per quanto è possibile, inspirargli confidenza nelle proprie forze; e ciò non soltanto nel rispetto morale, ma e nel rispetto intellettuale altresì. « Non sei buono a niente », « non riuscirai mai a far niente », si sente spesso ripetere al fanciullo. Che ne segue? Il fanciullo si persuade di essere incapace a fare, e diventa a poco a poco incapace davvero; l'idea d'incapacità, che gli fu suggerita, si trasforma in realtà. Ben a ragione, per contro, i saggi educatori cercano in tutti i modi che nei loro allievi nasca l'idea che possono fare, se il vogliono. Anche i compiti che si danno ai fanciulli, chi li dia con criterio, dovrebbero servire a questo scopo; perciò proporzionarsi sempre alla capacità effettiva dei fanciulli. I compiti che sono al disopra di questa capacità, producono appunto quella sfiducia nelle proprie forze, quella coscienza della propria impotenza, che importa tanto evitare. Vediamo spesso taluni, a cui pure non manca l'ingegno, a cui non manca neanche la cultura, avere tuttavia la massima sfiducia in se stessi, ostinarsi a credere che nulla saprebbero fare di buono, nulla tentare per iscuotere d'addosso questa, chiamiamola così, cappa di piombo, che aduggia tutte le loro facoltà e finirà col soffocarle. Vogliamo coi nostri sistemi sbagliati d'educazione che questi disgraziati siano anche in numero maggiore che non sono?

VII.

Quello che importa sovrattutto è la fede, dicono le religioni, l'operare verrà poi, la sola fede è sufficiente alla salvezza. Quello che importa sovrattutto è la fede, diciamo anche noi, la fede in sè, nelle proprie forze. Da questa fede, come da fonte, zampilla la volontà

viva, operosa: senza questa fede ci aspetta la morta gora dell'inazione. È curioso con quanta forza le religioni insistano sull'idea d'un peccato d'origine, dell'impotenza originaria della volontà. Eppure non è l'idea del peccato, del guasto, della corruzione, dell'impotenza, essenziale nella vita; è piuttosto l'idea della salute, della potenza; non è essenziale nella vita il pessimismo che avvilisce e prostra; ma piuttosto l'ottimismo che rialza, incoraggia, abilita a fare. L'idea del peccato può produrre per suggestione un peccato effettivo; l'idea dell'impotenza può trasformarsi in una vera impotenza; la natura umana può pervertirsi effettivamente, se si affermi la sua irrimediabile perversione. Come ha ragione sotto questo rispetto Confucio di fondare la sua morale sovra un concetto ottimistico della natura umana! « Io dico, scrive Mencio, il noto discepolo di Confucio, che la natura umana è buona...; non c'è uomo che non sia naturalmente buono, come non c'è acqua corrente che non segua la sua china naturalmente.... L'equità naturale piace al nostro cuore, come ciò che è succolento, alla nostra bocca... Il genere umano creato dal cielo, ha ricevuto ad un tempo in dono la facoltà d'agire e la regola delle sue azioni ».

Per quanto contestabile questa dottrina dal lato fisiologico e psicologico, per cui i vizi e le colpe degli antenati non rimangono senza traccia nei loro discendenti, certo è che ha una grande efficacia educativa e morale: la persuasione che l'uomo è naturalmente buono, che c'è in noi la facoltà, il potere di agire, ingenera l'obbligazione, il dovere di agire; l'obbligazione suppone il potere, deriva da esso, ne è come l'esercizio normale: chi fa con riflessione ciò che può, fa pure ciò che deve. Perfino la fiducia di possedere un potere che non si possiede, la fiducia in un potere illusorio,

può produrre talvolta gli stessi effetti che se quel potere si possedesse realmente. Sia altri persuaso che riuscirà, se il voglia, a fare cose che sono effettivamente superiori alle sue forze; e l'idea che non gli manca questo potere, raddoppierà i suoi sforzi, acuirà le sue facoltà, lo stimolerà di continuo a fare, e, in ultimo, egli avrà almeno il vantaggio di non essere rimasto inoperoso, se pure non è riescito anche a raggiungere la meta. Tutta una dottrina filosofica, quanto geniale altrettanto profonda, ha a suo fondamento questa verità. La libertà del volere, crede il Fouillée, almeno com'è intesa comunemente, urta contro troppe difficoltà per essere sostenuta; è il determinismo, nel fondo delle cose, il vero, non già la libertà, secondo lui. E tuttavia nel seno stesso del determinismo conviene far posto all'idea della libertà e alla sua efficacia pratica. La dimenticanza di questo elemento è un vizio che si trova in tutti i sistemi deterministi e li rende incompleti, inadeguati all'osservazione, contrari alla coscienza dell'umanità. Liberi o no nel fatto, noi tendiamo, e non possiamo non tendere, a quella libertà di cui abbiamo l'idea, e questa tendenza, secondo le stesse leggi del determinismo, finisce col creare in noi un potere proporzionato alla sua intensità; l'idea della libertà crea una libertà effettiva. Noi non conosciamo limiti all'estensione del nostro potere; abbiamo una confidenza in noi che va ingrandendo continuamente; ci persuadiamo ogni giorno più d'avere un potere indipendente e una forza propria superiore a tutti i contrari, capace di restare la stessa quando tutto cangia, o di cangiare quando tutto resta lo stesso.

Importa adunque sotto tutti i rispetti risvegliare la fiducia in sè, nelle proprie forze, la coscienza che si può fare, quando si voglia fortemente, la stima di sè, perfino

quando parrebbe che tutto fosse perduto. Non nell'arte di governare i fanciulli solo trova la sua applicazione questo principio, ma in quella anche di governare gli uomini. Un gran numero di fatti lo prova. Trattate da delinquente un uomo che ne ha soltanto le attitudini, e lo spingerete al delitto; rialzate un uomo nella stima pubblica e nella sua propria, e lo rialzerete in realtà. Un giovane avvocato entusiasta non esitò di stendere la sua mano a un ladro dieci volte recidivo: ciò produsse sul disgraziato una impressione morale incancellabile, e bastò a redimerlo; un carcerato salvò il direttore delle carceri dall'aggressione d'un suo compagno; quest'azione rialzò quell'uomo a' suoi stessi occhi, lo strappò a' suoi antecedenti, sicchè ebbe d'ora in poi condotta irreprensibile; il cardinal Federigo stese la mano all'Innominato, gli gettò le braccia al collo, e questi, vinto da quell'impeto di carità, singhiozzando e lagrimando, sentì che l'ora del pentimento era venuta, e che un uomo nuovo incominciava in lui. « Dio veramente grande! Dio veramente buono! io mi conosco ora, comprendo chi sono; le mie iniquità mi stanno davanti; ho ribrezzo di me stesso; eppure...! eppure provo un refrigerio, una gioia, sì una gioia, quale non ho provata mai in questa mia orribile vita! »

La stima testimoniata è adunque una delle forme più potenti di suggestione. Sarebbe curioso in proposito studiare se il numero grande di recidive, che si può notare dopo l'imprigionamento dei delinquenti, dipenda dall'incurabilità del delitto, o non piuttosto dalla imperfetta organizzazione delle nostre prigioni, dove molte cose ancora insegnano e suggeriscono il delitto!

VIII.

Signore e Signori,

Ho toccato alcuni punti soltanto del complesso problema della suggestione nell'educazione: non posso toccarli tutti, perchè abuserei troppo della vostra pazienza. Una cosa però non voglio tralasciare di dire. Avete notato mai che la professione nostra, qualunque essa sia, si risolve, in fondo, in una serie di suggestioni costanti e coordinate, che ci spingono ad agire conformemente a un'idea, a un modello generale che abbiamo nella mente? Avete notato mai che il nostro stato sociale ci suggerisce costantemente, a dispetto spesso di tendenze ereditarie, la condotta che meglio si conviene a tale stato, sicchè quella e questo finiscono talora col confondersi, coll'immedesimarsi quasi in un unico tipo? Io l'ho notato parecchie volte, e mi sono spiegato così, in parte, come mai si formino i tipi delle diverse persone, o meglio delle diverse professioni: il tipo del magistrato, il tipo dell'avvocato, il tipo del medico, il tipo del professore, il tipo del soldato. Il soldato ha un suo modo speciale d'agire e di comportarsi, che non avrebbe un magistrato; il magistrato ha un suo modo speciale d'agire e di comportarsi, che non avrebbe un medico; e così via. La professione ha adunque una potenza di suggestione incomparabile. E non la professione sola; anche l'uniforme, la veste. L'uniforme è come la professione resa visibile, è tutto un sistema d'azioni, che assume persona quasi. L'abito non fa il monaco, si dice; ma è anche vero che il rispetto dell'abito indica spesso al monaco la condotta che deve tenere.

C'è una professione comune a tutti gli uomini; una professione universale? C'è, o Signori: è la professione stessa di uomo, la professione di essere sociale. Che adunque fin dall'infanzia sia suggerita ai nostri figli l'idea di questa professione che li aspetta; sia suggerita l'idea che bisogna amare gli uomini, far loro del bene, del male mai: essere uomo vuol dire, sovrattutto, vivere poco per sè e molto per gli altri: chi vive tutto per sè e nulla per gli altri, non è degno del nome di uomo.

GLI "ULTIMI SAGGI"

DI GAETANO NEGRI

I. [1]

Ultimi davvero! e un senso profondo di tristezza mi prende nel leggere questa parola posta in fronte al volume, quasi che essa mi confermasse crudamente quello che la mente vorrebbe pur sempre ribellarsi a credere: la tragica scomparsa dell'uomo, nella pienezza delle forze, quando l'alto ingegno, instancabilmente operoso, si apprestava a nuovi e sempre più importanti lavori, e Milano e l'Italia si aspettavano da lui quella storica rievocazione del vescovo Ambrogio, che, dopo il suo « *Giuliano l'Apostata* » è lecito supporlo, avrebbe costituito uno degli avvenimenti più notevoli della odierna nostra letteratura. Ultimi! e non egli doveva raccogliere questi suoi Saggi in un libro, curarne con la consueta alacrità e diligenza l'edizione, seguendone poi con legittima compiacenza il successo nel mondo degli studiosi: amici devoti, un editore sapiente, egli pure a lui

---

[1] Gaetano Negri, *Ultimi Saggi.* — Problemi di religione, di politica e di letteratura. Precedono: *Gaetano Negri cittadino e pensatore,* discorso di Michele Scherillo e *Gaetano Negri patriota e soldato,* discorso di Francesco Novati. — Con molte lettere inedite del Negri e con due ritratti giovanili. — Ulrico Hoepli, Milano, 1904.

affezionato, dovevano compiere questo ufficio, e fare come omaggio del libro alla sua memoria. Degno omaggio! poichè la sua figura non esce certo sminuita da queste pagine; acquista, anzi, in vivacità e colorito, e qualche aspetto di essa è posto addirittura sotto nuova e più fulgida luce.

Non intendo fermarmi sui due discorsi con cui si apre il volume: l'uno di Michele Scherillo sul Negri cittadino e pensatore; l'altro di Francesco Novati sul Negri patriota e soldato. I due scrittori valorosi non potevano, con maggior rispetto della verità e insieme con più intenso calore d'affetto e squisito sentimento d'arte, assolvere il compito assuntosi: i loro discorsi sono fra le cose più degne scritte del Nostro, dopo la sua fine lacrimata. Bensì non posso non fermarmi su quelle mirabili lettere, aggiunte dal Novati in appendice al suo discorso, che il Negri scriveva al padre e alla famiglia dall'Italia meridionale nel tempo, ormai lontano, che egli passò sotto le armi, ed in cui espose più volte la vita nel combattere il brigantaggio. Quelle lettere scritte da un ufficiale ventenne, e naturalmente senza pretese, a cuore aperto, nel confidente abbandono dell'intimità famigliare, sono una rivelazione. Non solo vi si mostra un coraggio a tutta prova e la piena dimenticanza dell'individualità propria, indice infallibile dell'eroismo, e quel fervoroso e insieme illuminato patriottismo, che era, ben osserva il Novati, come l'alba luminosa di un fulgido giorno; ma vi son deposti, chi ben le studi, i germi, anzi più che i germi, d'altre qualità, che dovevano poi eccellere nell'uomo e nello scrittore: intendo dire un'osservazione singolarmente fine ed acuta, cui nulla sfugge d'uomini e cose; un'anima aperta ad ogni impressione del bello, sia della natura, sia dell'arte; una vena inesauribilmente ricca di ironia

e di umorismo, e poi e sovrattutto un bisogno di moto, di vita, un fervore d'azione, per cui tutto ciò che passa attraverso quello spirito, assume carattere pratico, ed ogni pensiero, ogni meditazione s'appunta alla realtà o a qualche aspetto di essa, e non sfuma certo nel vuoto e nelle nebbie dell'astrazione. Capisco che tutto ciò è naturale in un soldato; ma era anche e doveva essere poi il tratto caratteristico dell'ingegno del Negri.

Natura essenzialmente meditativa e contemplativa o, come si dice, filosofica, egli non iscompagnò mai la meditazione e la contemplazione dalla pratica: anche quei suoi studi che parrebbero più decisamente speculativi, non sono, in ultimo, senza un effetto pratico, mirando, il più delle volte, a ricostruzioni d'uomini e di dottrine, che esercitarono una grande efficacia nel mondo e nella società. E a questa propensione naturale del suo pensiero e della sua mente un'altra si aggiunge, ch'io già ebbi occasione di mettere in rilievo altra volta (1), e che forse non è che un modo di essa, o che, certo, le si unisce e le si intreccia così da costituire con essa come una cosa sola: voglio dire la singolare attrattiva che esercitò sempre su di lui il problema religioso, nella molteplicità infinita delle sue forme e dei suoi aspetti; nelle lotte paurose cui soggiacciono le anime, che ne cercano affannosamente la soluzione; nelle dottrine ora tetre e sconsolate, ora suadenti consolazione e speranza, che rampollarono da esso e intorno ad esso; sovrattutto nel moto di vita, nel fervore

(1) Nella recensione delle *Meditazioni vagabonde* (*Perseveranza* del 1° gennaio, 1898). Anche questa recensione degli « *Ultimi Saggi* » apparve primamente nella *Perseveranza* del 3 novembre 1903.

di azione, che seppe mai sempre, in un modo o in un altro, sprigionare fra gli uomini. Il problema religioso è l'oggetto costante delle ricerche del Negri; nessun volume suo, che non lo prenda a trattare sotto una forma o sotto un'altra: ve n'ha uno, « *Meditazioni vagabonde* », che è tutto dedicato ad esso, si può dire; specialmente ai due uomini che lo impersonarono quasi in sè, San Paolo e Sant'Agostino; ve n'ha un altro, « *Giuliano l'Apostata* », che è come il dramma della lotta suprema combattuta fra due religioni: il Paganesimo e il Cristianesimo. Il Cristianesimo è come la religione ideale, ed ha tutte le simpatie del Negri. Gli è che egli si sentiva « tormentato dall'angoscia dell'infinito », e il mistero della vita e della morte lo tentava da ogni banda; e il Cristianesimo gli pareva che più di ogni altra religione soddisfacesse a questo suo sentimento, anzi al sentimento immanente dell'umanità: e, d'altra parte, i semplici insegnamenti della morale evangelica gli parevano la cosa più sublime e insieme più sana e benefica, che fosse stata prodotta fra gli uomini. « La grande novità, osserva egli, che Gesù ha portato nel mondo e con la quale l'ha conquistato, fu di aver fatto di Dio il rappresentante supremo dell'amore e della giustizia » (« *Ultimi Saggi* », p. 23-24): l'amore è la forza viva del Cristianesimo; il Cristianesimo persiste e accompagna l'umanità nel suo cammino, perchè trova nell'ispirazione dell'amore una fonte di vita, che supplisce all'esaurimento dell'ispirazione dogmatica (« *Meditazioni vagabonde* », p. LXIII).

L'interesse vivo, anzi l'entusiasmo ch'egli aveva per il Cristianesimo, non faceva però velo alla sua mente, nè gli impediva di studiarlo da un punto di vista puramente storico ed umano. Un volume del Renan, gli *Études d'histoire religieuse*, capitatogli tra le mani trascorsa

appena un'adolescenza in una specie di misticismo inquieto, aveva, come egli stesso confessa, prodotto una profonda rivoluzione nel suo spirito. Il chiaro razionalismo dello scrittore francese rispondeva alle mature esigenze della sua mente, mentre, insieme, ei vedeva brillare più viva la fiamma dell'ideale, perchè trasportata in un'aria più limpida e più pura: due principii depose in lui quella lettura: « la persuasione della razionalità del mondo e il sentimento dell'idealità della vita » (« *Meditazioni vagabonde* », p. 90-91).

Or bene questi due principii guidano il Negri attraverso tutti i suoi studi, e ne sono come lo spirito informatore. Egli è, in grazia del primo, convinto che ogni elemento di spiegazione del mondo, che si affermi come superiore alla ragione, debba essere escluso come prodotto dell'errore e dell'illusione. Il trascendente per lui non esiste. « La necessità di porre una causa prima e trascendentale, egli scrive, è la conseguenza di una illusione logica, per la quale la ragione continua ad applicare il concetto di causa là dove non è più applicabile; esce, cioè, dall'essere per trovare nel non essere la causa creatrice dell'essere ». La religione quindi si fonda, in ultimo, su questa illusione: non è che l'applicazione del principio di causalità all'origine dell'universo, che si immagina cominciato nel tempo e nello spazio. L'illusione tuttavia è invincibile, afferma il Negri: l'uomo è condotto dalla sua stessa intelligenza a porre una causa prima e trascendente; e coloro che credono di potergliela togliere, cadono in un singolare equivoco, credono di potere, con la ragione, togliere ciò che è il prodotto ultimo e necessario della ragione. La religione quindi è necessaria, e immortale fra le religioni è il Cristianesimo. Il Cristianesimo è la religione per eccellenza umana. Esso, portando nella causa tra-

scendente il principio dell'amore e facendo dell'amore la legge dei rapporti umani, ha fatto della religione la condizione del progresso e della crescente idealizzazione del mondo (« *Meditazioni vagabonde* », p. LXIII). Ed ecco qui il secondo principio, il sentimento dell'idealità della vita, che fa capolino nell'apprezzamento del fenomeno religioso.

Chi non tien conto dei due principii accennati, non può intendere il pensiero del Negri, e griderà facilmente alla contraddizione, scorgendo, per una parte, l'effetto dissolvente dell'analisi critica, esercitantesi assiduamente sul fondamento stesso della religione, Dio, e, per l'altra, il rispetto illimitato per il fenomeno religioso, pur dichiarato illusorio, e la fede più serena nell'efficacia di esso. Ed io non vorrò dire che contraddizione non ci sia; ma è contraddizione forse che sta al fondo delle cose, certo al fondo delle anime: d'altra parte, i contrasti più recisi e, in apparenza, più inesplicabili rampollano spesso da una profonda e recondita unità. Si può dire appuntino del Negri quello ch'egli disse della scrittrice, da lui così amorosamente studiata, George Eliot: « Ebbe una tempra di spirito essenzialmente moderno, uno spirito plasmato di critica, pronto alla più squisita osservazione dei fatti, abborrente da tutto quanto non fosse contenuto nei confini del più rigoroso razionalismo. Ma nel medesimo tempo quello spirito vibrava simpaticamente ad ogni emozione che fosse dagli altri veramente sentita, ed era così largo nella sua potenza comprensiva che gli affetti, le passioni, le speranze, le fedi che non erano le sue, vi si rispecchiavano con una perfetta oggettività, la quale rendeva necessariamente sereno ed imparziale il giudizio » (*George Eliot*, Pref.). L'incredulità critica da cui egli era tormentato, non meno di quella da cui è tormentato lo spirito moderno,

giova anche qui riferire alcune sue parole, proveniva « da ragioni completamente diverse da quelle che promovevano l'incredulità nel passato », e poteva essere ed era « l'aspirazione genuina ed efficace di uno spirito profondamente religioso e che tale si conserva nella sua stessa negazione » (« *Rumori mondani* », p. 124). Nulla perciò in lui « delle nozioni superficiali e delle intenzioni polemiche del Voltaire, e nemmeno della indignazione appassionata del Leopardi » (« *Segni dei tempi* », p. 127), e, si può aggiungere, di Lucrezio: questi uomini, per effetto stesso della loro passione, erano i meno atti a comprendere il fenomeno religioso, e ad apprezzarne convenientemente tutto il valore storico ed umano.

II.

La più gran parte degli *Ultimi Saggi* che studiamo, è una prova di tutto ciò.

Il primo di questi, « *Leggendo Lucrezio* », doveva essere una semplice recensione della nota poderosa opera del Giussani sul poeta latino: se ne rivela subito, in principio, il proposito e come l'intonazione; ma, cammin facendo, il lavoro si trasforma ed assume un contenuto più alto: è il problema religioso che tenta ancora e sempre la mente del Negri. Perchè mai Lucrezio, che professava il più rigido ateismo, e abbracciava quel concetto meccanico dell'universo, nel quale gli Dei non hanno parte alcuna, si acconcia, in ultimo, colla sua dottrina del *clinamen atomico,* a far posto al trascendente che ha escluso, sicchè « Dio si insinua, senza ch'egli se ne accorga, negli strati più segreti del suo sistema? » (p. 18). E come mai un sistema, « che è

propriamente una ribellione razionale contro l'idea della divinità, non ha avuto la più piccola influenza sulla mente umana; sicchè le eloquenti invettive di Lucrezio ed i suoi inni di liberazione caddero nel vuoto? » (ib.). La causa di ciò sta appunto nella necessità, naturale alla mente umana, di affermare una causa prima; necessità che si impose a Lucrezio e prima di lui ad Epicuro, non meno di quanto si imponesse alla moltitudine degli uomini. « Dato un atto creatore, sotto qualsiasi forma si immagini, sia una volontaria declinazione di atomi, sia la manifestazione di una coscienza causante, è posto Dio. I pensatori e gli scienziati possono mandar lontano questo Dio, nasconderlo e lasciarlo inerte nell'origine oscura delle cose. Ma gli uomini, che sanno che c'è, trovano il modo di avvicinarsi a lui, e, traendolo dal suo nascondiglio, lo vestono di forme che lo rendono comprensibile, e gli ridanno la potenza che si è tentato di togliergli ». Affermato il soprannaturale sotto una forma o sotto un'altra, « diventa una pretesa illogica il volerlo negare, dimostrando, come faceva Lucrezio e come fanno i moderni, che il mondo si svolge senza il suo continuo e diretto intervento ». Solo in un concetto, conclude l'autor nostro, potrebbe risolversi la terribile antinomia: nel concetto « dell'infinito universo naturale, il quale, nell'infinità senza causa, senza principio e senza distinzione, comprende tutto, il tempo e lo spazio, la causa e l'effetto, l'atomo e la forza, lo spirito e la materia » (p. 19-20).

E a questa questione altre si aggiungono in questo stesso Saggio. Lucrezio guarda il fenomeno religioso solo dal suo lato logico e non lo comprende che come un tentativo errato di risalire alle cause ignorate delle cose: ecco perchè insorge contro la religione considerata come una stolta superstizione. In realtà però, os-

serva il Negri, la religione va considerata anche sotto un altro aspetto: come « un fatto di sentimento e d'ordine morale »: quest'altro aspetto della religione, nascosto al mondo antico, fu svelato dal Cristianesimo; e qui appunto sta la ragione della sua forza. Il soprannaturale non era nel mondo antico l'origine del buono e del giusto, non era un oggetto d'amore; era una forza essenzialmente immorale, che reggeva l'universo a suo capriccio, e null'altro chiedeva agli uomini che di essere guadagnata e placata: il Cristianesimo trasformò questo concetto del soprannaturale; creò un nesso d'amore fra Dio e l'uomo; diede a Dio il dovere di salvare e di risarcire i deboli e gli infelici, e a questi la certezza della salvezza e del risarcimento nel mondo d'oltretomba: e così diede insieme alla religione una ragion d'essere che prima non aveva, e la collocò sopra una base dove non riescono a raggiungerla le sublimi e razionali invettive di Lucrezio. Perchè con la trasformazione del concetto del soprannaturale andò di pari passo la trasformazione del concetto della vita e della morte. Prima del Cristianesimo tutto l'interesse dell'uomo era concentrato nella vita presente; il mondo d'oltretomba lo preoccupava, lo interessava mediocremente. Col Cristianesimo, considerato il mondo come l'esplicazione di un ideale di giustizia, e la vita come avente una finalità morale, la morte diventò come la ragione della vita, e quella in cui tale ideale e tale finalità devono avere il loro adempimento.

In altri Saggi, « *Nerone e il Cristianesimo* », « *La tesi religiosa nel Paris di Emilio Zola* », « *La religione e la morale nell'insegnamento* », è ancora il problema religioso affrontato sotto una forma o sotto un'altra.

Nel primo, mirabile per la tacitiana efficacia e terribilità rappresentativa di alcune pagine, è studiata la

persecuzione neroniana di cui fu vittima il Cristianesimo nascente, e che doveva d'un tratto affermarlo nel mondo, soffocare nel suo seno ogni lievito di discordia, e nell'unificazione della strage cementare in qualche modo l'unità della Chiesa. Magnifico in questo studio il contrasto tra l'immane potenza e lo splendore e il fulgore dell'impero romano, e il piccolo drappello di gente oscura, adoratrice di un'oscura superstizione, che doveva rovesciare il colosso!

Nel secondo è studiata la tesi religiosa, o, se vogliamo, irreligiosa, che ha ispirata la trilogia dello Zola, *Lourdes, Rome, Paris,* e che ha avuto nell'ultimo romanzo come la sua conclusione: la coincidenza del perfezionamento sociale coll'esaurimento completo del materiale religioso nella mente umana, il ricostituirsi della società sulla scienza, per modo che questa, indipendentemente dalla religione, possa soddisfare nel regime della verità a tutte le aspirazioni degli uomini, e fondare il regno della giustizia. L'abate Froment arriva a tale conclusione, perchè con la propria esperienza ha potuto constatare come la società presente, basata ancora sull'idea religiosa, sia falsa, iniqua e crudele. Se non che, osserva il Negri, questa tesi, oltrechè, come ogni tesi, guasta già l'interesse dell'opera d'arte, prova una veduta angusta, esclusiva di un problema estremamente complesso. « Emilio Zola non si avvede come la complessità di certe questioni le sottragga alla semplicità di una soluzione puramente logica ». « È un errore, che viene dalla miopia dell'occhio intellettuale, quello di credere che il movimento scientifico nel secolo nostro riesca a ferire nella sua ultima trincea l'idea del soprannaturale e del divino ». « Il movimento scientifico del nostro secolo si risolve nella sostituzione graduale delle cause naturali alle cause soprannaturali, a cui nel-

l'età non scientifica si faceva risalire l'apparizione dei diversi fenomeni. Ma, quando l'uomo vuole spiegare il complesso dei fenomeni, ossia l'universo, ossia la natura, egli deve uscire dalla natura e porre il soprannaturale. L'indirizzo del pensiero scientifico non giova in nulla ad esimere la mente umana da questa operazione finale. E fatto questo passo, è creato insieme un nesso fra la natura e il soprannaturale, che vuol dire è creata la religione » (p. 175-179). Lo Zola non ha tenuto alcun conto di questa suprema esigenza della natura umana, ed è venuto meno insieme alle ragioni dell'arte e a quelle della vita.

III.

Ora appunto questo persistere, non ostante tutto, dell'idea di Dio e della religione fra gli uomini, e il non esaurirsi mai della efficacia grandissima di tale idea, è ciò che fa assumere al Negri una posizione singolarmente decisa nella dibattuta questione dell' insegnamento religioso. « *La Religione e la morale nell'insegnamento* » è il saggio in cui tale questione è trattata a fondo; e se gli altri saggi citati or ora hanno un interesse sovrattutto storico o dottrinale, questo ha un interesse pratico di prim'ordine, e rivela un uomo, come già si notava in principio, che non sacrifica alle vedute astratte della mente e alle preferenze del pensiero, le urgenze della realtà, ma queste tien d'occhio sempre e tutto a queste subordina. Il Negri è intimamente persuaso che sia possibile separare completamente la morale dalla fede in una determinata forma religiosa; che, anzi, vera moralità dell'uomo non si dia se non a patto che nella so-

cietà si faccia sempre più largo e sicuro il predominio dell'idea cosciente, sempre più certa la vittoria dell'intelligenza sulla natura e sulla volontà, sempre più vivo ed efficace il pensiero scientifico, sicchè si ottenga la perfetta autonomia della coscienza e la morale pienamente indipendente da ogni sanzione autoritaria od esterna. È questa morale indipendente, questa autonomia della coscienza, l'ideale più alto a cui l'umanità possa aspirare, secondo il Negri. Se non che pochi uomini possono effettivamente raggiungere tale ideale: quelli soltanto che abbiano toccato il vertice della cultura. Ora è evidente che, se per questi pochi la questione dell'insegnamento della morale non esiste, perchè già nella loro stessa coscienza si va creando la legge morale, ed essi la accettano con animo sereno e fidente, come una suprema necessità dell'essere loro; per tutti gli altri, per gli infiniti altri, che non appartengono a questo piccolo drappello, la questione rimane in tutta la sua grandezza. Cioè a tutti costoro, poichè non possono giungere alla morale autonoma, alla morale che ha radice puramente nella coscienza umana, e poichè bisogna pure, se la società ha da essere salva, che sia deposto nei loro animi un complesso di precetti e di abitudini, da cui risulti il sentimento della necessità dell'abnegazione, del sacrificio del proprio individuo all'ordine generale; a tutti costoro, dico, deve essere insegnata una morale che abbia un fondamento estrinseco; fondamento che non può essere altro che quello della religione e dell'autorità. — « Se a persone, le quali, o per l'età o per le condizioni della vita e dell'ingegno, non possono assorgere da se stesse a nessun concetto di finalità ideale, si insegna una morale non assicurata ad alcuna sanzione esterna, l'insegnamento non avrà efficacia di sorta » (p. 200), anzi

sarà addirittura dannoso. Sarebbe possibile far sentire la bellezza del Partenone o della *Scuola d'Atene,* non dirò ad uomini d'altre razze, ma neppure a un contadino, a un fanciullo? Ebbene, altrettanto impossibile è rendere accetti alle menti impreparate i teoremi di un razionalismo squisito. « I missionari dell'incredulità, osserva qui il Negri, riescono qualche volta a distruggere; ma a creare qualche cosa di vitale e di efficace nel bene, non riescono giammai » (p. 204). La verità « sta nel sentimento della finalità del mondo, nel concetto che esiste un ordine superiore di cose a cui tende l'umanità, e che il mondo materiale e fenomenale non si chiude in se stesso, non esaurisce l'evoluzione della vita ». Se si può assorgere a questo concetto con le sole forze del proprio pensiero e della propria coscienza, tanto meglio; si rialza così, e di molto, il valore dell'individuo; ma piuttosto che non avere affatto quel concetto, è ancora un bene poterlo ricevere dal di fuori, da una autorità esterna, dalla religione, la quale, come ben disse lo Schopenhauer, « è la metafisica di coloro che non sanno o che non vogliono pensare da se stessi » (p. 204-205).

Queste considerazioni aggiunte a molte altre, riguardanti il valore intrinseco del Cristianesimo, considerato come fonte perennemente fresca di moralità, come risolutore, nel modo meglio rispondente ai desideri umani, del problema del male e dell'infelicità, come inspiratore inesausto e inesauribile di nobili, divini ideali, sicchè non sia lecito « gittar via a cuor leggero, come pur alcuni vorrebbero, questo tesoro prezioso »; tutte queste considerazioni inducono il Negri a sostenere apertamente la necessità dell'insegnamento religioso nelle nostre scuole. Ben inteso, tale insegnamento deve esser cautelato in mille guise, ed affidato a persona tale, scelta

fra il clero, che abbia virtù di moderazione e temperanza, sicchè, nel modo in cui vien dato, non abbia a nuocere per avventura allo svolgimento successivo, per quanto è possibile, autonomo del pensiero, al sentimento della patria, alle conquiste della civiltà. « Io so bene », esclama qui il Negri, nella facile previsione delle obbiezioni che gli vennero mosse effettivamente, « che queste mie idee non saranno approvate. Alcuni certamente mi additeranno all'abbominio, come un empio, un ateo, un sovvertitore; altri, non meno certamente, vedranno in me un clericale. In realtà », egli soggiunge, « questa stessa possibilità di un duplice giudizio è la mia miglior difesa; ed io mi sento del tutto fuori della portata dei dardi retorici dei partiti estremi. Io non sono nè timido, nè audace, non sono nè un sovvertitore, nè un clericale; sono semplicemente un critico, cioè un uomo il quale procura di collocarsi in un punto di vista, da cui sia possibile osservare e studiare gli avvenimenti senza la lente di pregiudizi soggettivi » (p. 237-238). « Io ammetto, continua, che la scienza deve essere aperta a tutti, che il supremo dovere di uno Stato civile e veramente progressivo è di promuoverne il libero sviluppo, procurando di conservarla immune da ogni pregiudizio e da ogni influenza estranea alla sua natura e al suo fine. Io non pavento gli effetti della coltura. È ad essa, solamente ad essa, che noi dobbiamo la nostra civiltà, ed essa prepara la civiltà ancora più bella del futuro. Ma, ciò posto, sarebbe pur sempre imperdonabile follia quella di non tener conto di tutti coloro, i quali non sanno o non vogliono percorrere le vette scoscese del pensiero. Per essi la religione conserva tutte le ragioni della sua esistenza, e noi dobbiamo rispettarle. Non spetta a noi insegnar loro ciò che più non crediamo, ma non dobbiamo impedire che

altri lo faccia. L'opera iniqua non è già quella di lasciar che si insegni una fede che non è più la nostra, ma quella bensì di strappar la fede laddove non esiste la scienza » (p. 241).

Nobili parole, espressione di un nobile ben temprato intelletto, che colpiscono in pieno petto i settari di ogni colore, e che appunto per questo non troveranno mai grazia presso di loro!

IV.

I rimanenti Saggi del libro sono dedicati ai più svariati argomenti: *Anatole France; Ippolito Taine; Alfredo Tennyson; il principe di Bismark nei suoi « Pensieri e ricordi »; la riforma della legge elettorale politica; un paradiso alpestre; lo Statuto e l'unità d'Italia; Carlo d'Adda; la questione meridionale guardata dal nord; i partiti milanesi:* che rivelano già nella loro stessa varietà quale ingegno multiforme, poliedrico fosse il Negri, e, come per l'antico saggio d'Atene, per cui ebbe tanta predilezione, tutto fosse oggetto di ricerca per lui, tutto ei guardasse con occhio curioso, di tutto volesse rendersi conto, niente lo lasciasse indifferente. Aristofane rappresentava quell'antico saggio come passeggiante l'aria e investigante il cielo e la terra: anche l'amico nostro in qualche guisa abbracciava nelle sue ricerche l'universo! Ed è una mirabile unità in queste ricerche; unità ch'egli sapeva e spiegava: « storia, arte, scienza, natura, religione, non sono che manifestazioni diverse di un'unica realtà »; e il raggruppar tutto insieme può riuscire « un mezzo efficace per far comprendere la complessività del fenomeno e gli inscindibili legami che

uniscono le varie parvenze alla realtà assoluta che per noi le produce » (« *Rumori mondani* », p. X). Quel Tutto che toccava così arcanamente il suo spirito e dal cui « effluvio sentia parlargli Iddio » (« *Segni dei tempi* », p. 454), quello stesso Tutto componeva in armonica unità le sparse manifestazioni del suo pensiero.

Se questa nota non fosse già troppo più lunga di quanto conviene, mi piacerebbe fermarmi qui su questi altri Saggi; e mostrare, per esempio, quanta affinità di idee e di tendenze fosse tra il Negri e Anatole France e Ippolito Taine, e come questa affinità appunto gli dettasse quelle limpide mirabili pagine dedicate ai due scrittori, letterati insieme e filosofi, il primo più decisamente letterato, il secondo più decisamente filosofo, ma spiriti larghi e comprensivi del pari, fortemente e rudemente moderni, analizzatori implacabili, spietati dei fenomeni umani; scetticamente arguto, acerbamente ironico, umorista fine, non di rado paradossale, l'uno; più calmo, più equilibrato, meglio organico, ma anche troppo sistematico, l'altro. E mi piacerebbe anche fermarmi sul forte, vigoroso studio intorno al principe di Bismark, degno veramente del ferreo uomo cui è dedicato; e sull'analisi sapiente, genesi storica e psicologica insieme, alla quale sono sottoposti i partiti milanesi nel breve saggio di cui sono fatti oggetto; e sui discorsi in torno alla riforma elettorale, allo Statuto, a Carlo d'Adda, alla questione meridionale, nei quali ammiri la veduta larga di un uomo politico di prim'ordine, e senti insieme la preoccupazione costante e la voce ammonitrice del cittadino e del patriota. Può mutare l'orientazione dello spirito umano, possono sorgere nuove aspirazioni, nuove idee, nuove esigenze, può l'ideale stesso della patria allargarsi; ma « le virtù veramente efficaci nella vita degli individui, come in quella dei popoli, non mu-

tano: l'integrità perfetta, la coscienza del dovere, la devozione all'idea, la lealtà dei propositi, e quella forte generosità di spirito, che solleva l'uomo al di sopra delle passioni e lo riveste di un'alta e pura dignità » (p. 389).

Ma due Saggi mi paiono particolarmente degni di menzione, due brevi Saggi: *Alfredo Tennyson* e *un Paradiso alpestre*. È qui in gran parte l'anima del Negri. Come il Tennyson negli ultimi anni della vita si sentiva scoraggiato e disilluso dinanzi allo spettacolo della realtà, ben diversa da quanto aveva immaginato e sognato nel fervore della giovinezza; così egli non può celare il suo sconforto al vedere che, non ostante il progresso in ogni campo, il mondo non è quale dovrebbe essere: la idee di concordia, di fratellanza, di libertà, di comunanza, di lavoro e di pensiero, non impediscono che divampino terribili le gelosie e i rancori fra i popoli; la libertà politica che pareva dovesse produrre il regno della giustizia, la prevalenza del merito, la fine degli abusi, ha fatto misera prova; l'eguaglianza dei diritti da cui si attendeva la pace, ha reso più insanabili e profondi i dissidi che minano la società; il secolo decimonono si sperava avesse trasmesso al ventesimo il principio vittorioso della giustizia; gli trasmette invece una terribile potenzialità di lotte, e la prevalenza dichiarata della forza sul diritto. Il pessimismo del Negri non è però malattia dello spirito; è semplicemente la voce ammonitrice di un uomo che vorrebbe un mondo migliore, è il grido di allarme della sentinella, che vede in pericolo il posto affidatole. In realtà egli ha la fede più serena nell'avvenire dell'umanità, egli non dubita un istante della progressiva ascensione umana, come non dubita che la scienza sia per ciò strumento poderoso e infallibile.

E del resto ai momenti di sconforto e di ansia, alle lotte, ai contrasti della vita, ei cerca ristoro ed oblio in seno alla natura, tra le valli ed i monti, nelle solitudini alpine. Come gli appaiono misera cosa qui, « nel silenzio senza limite e senza fondo, in cui talvolta la Natura è sommersa, le inquietudini, le preoccupazioni, le agitazioni, che appassionano gli uomini ed assorbono tanta parte della loro attività! Bolle di sapone che si gonfiano un istante, ed ecco sono scomparse »! E come ei si sente qui rientrare nel « seno misterioso della realtà, immedesimarsi nella vita del Tutto »! « Una inesprimibile simpatia lo unisce a tutte le apparizioni della vita, dall'umile fiorellino alla montagna sublime » (p. 352-353). E in mezzo a questa gran pace, in questa compenetrazione con gli oggetti che lo circondano, ei diventa anche più sensibile alle belle, alle grandi, alle pure manifestazioni dell'anima umana.

E la morte lo colse là in seno alla natura, tra il verde festante dei colli, di fronte al mare infinito!

CORREZIONI.

Pag. 31, lin. 27 *leggi* mostrandole — 58, 17, *ἀνάγκη* — 82, 33, Iscomaco — 107, 15, ed i pessimi — 149, 33, *πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ*; cattive — 150, 1, *ἃ ἂν κακῶς* — 176, 30, *ὧν...* 186, 28, foggia — 198, 29, *αὑτῷ* — 207, 26, *τῷ...* — 264, 21, Per grazia fa' noi grazia — 272, 24, fu Aristotele, sicchè — 287, 6, serva al fine dell'operare — 374, 12, cambiare il contingente in necessario — 436, 24, dello spazio — 509, 15, le idee.